Université de Louvain
Institut Orientaliste

Universiteit te Leuven
Instituut voor Oriëntalisme

BIBLIOTHÈQUE DU *MUSÉON*

Volume 26

LES RELIGIONS ARABES PRÉISLAMIQUES

PAR

G. RYCKMANS

Professeur à l'Université de Louvain

DEUXIÈME ÉDITION

LOUVAIN

PUBLICATIONS UNIVERSITAIRES
2, Place Cardinal Mercier

Bureaux du MUSÉON
3, Place de l'Université

1951

Du même auteur

RÉPERTOIRE D'ÉPIGRAPHIE SÉMITIQUE (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), tomes V-VII, Nos 2624-5106, Paris, Klincksieck, 1929-1950.

LES NOMS PROPRES SUD-SÉMITIQUES (Bibliothèque du *Muséon*, Vol. 2), t. I-III, Louvain, Bureaux du *Muséon*, 1934-1935.

GRAMMAIRE ACCADIENNE, 3e éd. (Bibliothèque du *Muséon*, Vol. 6), Louvain, Bureaux du *Muséon*, 1947.

CORPUS INSCRIPTIONUM SEMITICARUM, Pars quinta, Inscriptiones saracenicas continens. Tomus, I, Fasciculus 1 : ***Inscriptiones safaiticæ***, Nos 1-5380. Paris, Klincksieck, 1951.

BE 5300 R991(2)

Universitätsbibliothek Erfurt

19981044646

Avant-propos

Avant l'établissement de l'Islam en Arabie, l'influence des religions juive et chrétienne s'est exercée à des degrés divers dans plusieurs régions de la péninsule. Nous ne traiterons pas de ces religions d'importation étrangère, pour retenir celles qui appartiennent au vieux fonds sémitique. Elles se présentent avec un caractère sensiblement différent en Arabie centrale (Hedjâz méridional et région côtière jusqu'au nord du Yemen), septentrionale (Hedjâz septentrional et territoires des tribus nomades de la frontière désertique de Syrie) et méridionale (Yemen et Ḥaḍramaout) (1). Il convient donc, eu égard à ces divergences, de grouper sous trois chapitres différents les résultats de l'enquête menée dans chacune de ces trois régions.

NOTE POUR LA DEUXIÈME ÉDITION

Ce n'est pas sans hésitation que nous avons tenté, à la demande des éditeurs de l'*Histoire générale des religions,* de rédiger le chapitre traitant des religions arabes préislamiques (1). Nous avons cru toutefois ne pas pouvoir nous dérober à cette invitation: la tâche qui nous était proposée nous permettrait de poser quelques jalons sur un terrain en friche; elle frayerait la voie à des recherches plus précises et à des synthèses plus complètes que celle que nous espérions entreprendre. La bienveillance avec laquelle des juges compétents ont accueilli notre essai (2), nous autorise à croire qu'il a pu être de quelque utilité, en rendant accessible un secteur religieux qui compte parmi les moins abordables du Proche-Orient antique, bien qu'il soit difficile de contester encore son importance et son étendue.

Il nous a donc paru que cette modeste contribution à un vaste ouvrage encyclopédique serait susceptible de rendre service, sous la forme d'un opuscule indépendant de la somptueuse publication dans laquelle elle avait été primitivement intégrée. M. Aristide Quillet vient de nous autoriser à en publier cette seconde édition, dont le texte n'a subi aucune modification.

En vue de réduire le volume à un format plus maniable et à un minimum de dimensions, nous avons supprimé la plupart des illustrations. Quelques *addenda* et un supplément de bibliographie, reportés en appendice, fourniront au lecteur les compléments devenus indispensables depuis la publication de la première édition.

Nous souhaitons que les orientalistes et les biblistes trouvent dans cet essai de synthèse, — le premier, croyons-nous, après l'ébauche incomplète et, à divers points de vue tendancieuse, de D. Nielsen, parue il y a un quart de siècle (3), — une vue claire et systématique, et qui ne soit pas trop inexacte, des institutions religieuses des peuples arabes avant l'Islam.

---

(1) G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques, dans* M. Gorce et R. Mortier, *Histoire générale des religions,* T. IV, Paris, A. Quillet, 1947, p. 307-332 et 526-534.

(2) Cf. W. F. Albright, dans *Bull. of the Amer. Schools of Oriental Research,* n° 107, oct. 1947, p. 20; J. Coppens, dans *Ephemerides Theol. Lovan.,* XXIII (1947) p. 658; E. Dhorme, dans *Rev. de l'Hist. des Relig.,* CXXXIII (1947-1948), p. 34-48; R. Dussaud, dans *Syria,* XXVII (1950), p. 184-185; A. R. Johnson, dans *Book List 1949* (The Soc. of O. T. Study) p. 42-43.

(3) D. Nielsen, *Handbuch der altarabischen Altertumskunde,* T. I, Copenhague, 1927, p. 157-250.

CHAPITRE I

ARABIE CENTRALE

§ 1. *Croyances et institutions religieuses.*

Les sources épigraphiques fournissent de nombreux renseignements au sujet des religions de l'Arabie septentrionale et méridionale; elles font malheureusement défaut en Arabie centrale. Le Yemen et le Ḥadramaout ont connu une civilisation sédentaire florissante, qui s'est développée dans des agglomérations importantes; l'Arabie centrale fut l'habitat de tribus nomades; ses villes principales, parmi lesquelles La Mekke et Oukâz, furent longtemps de simples marchés établis dans le voisinage d'un sanctuaire, et comptaient en dehors des périodes de foire et de pèlerinage un nombre infime d'habitants.

Nous ne possédons que des données incomplètes et fragmentaires sur la culture et la religion de ces tribus. Une fois convertis à l'Islam, les Arabes se soucièrent peu de garder des souvenirs précis de ces temps qu'ils appelaient „la période d'ignorance". Les anciennes œuvres poétiques datant d'avant l'Islam chantent la guerre, l'amour, le vin, le jeu; les préoccupations religieuses sont reléguées à l'arrière-plan; aussi ne nous renseignent-elles qu'occasionnellement sur les divinités préislamiques et leur culte. Le Qoran, dans sa polémique contre le polythéisme, nous en livre quelques aspects. Les cérémonies et les pratiques religieuses de l'Islam, surtout celles du pèlerinage à La Mekke, sont pour une part reprises au paganisme arabe, et intégrées dans la tradition monothéiste musulmane (2).

Plus tard, lorsque le sens de la recherche historique commença à se manifester, quelques érudits tentèrent de réunir et de fixer les survivances éparses du paganisme disparu. Déjà la plupart des élements étaient irrémédiablement perdus; le reste était souvent faussé et déformé par des légendes et des fables d'origine récente (3). Le plus précieux de ces recueils est le *Livre des Idoles* d'Ibn al-Kalbî († 819). Ce traité qui n'était connu que par des extraits cités dans les œuvres postérieures de Yaqout, de Baghdâdî et d'autres historiens, et largement utilisés par Wellhausen, a été retrouvé et publié intégralement par

Ahmed Zeki Pacha (4). Les principaux auteurs arabes qui, avec Ibn al-Kalbî, ont recueilli des traditions concernant la religion préislamique, sont Baghdâdî, Jâhid, Ibn Hishâm, Ibn Sa'âd, Mas'oudi, Tabârî, Yaqout.

L'organisation de la société arabe, même dans les agglomérations sédentaires, était fondée essentiellement sur la tribu. Chaque tribu avait, en principe, sa divinité principale vénérée dans un sanctuaire stable, même chez les nomades. La divinité y résidait fréquemment dans une simple pierre (5). Celle-ci n'avait pas nécessairement une forme humaine: à la Ka'ba de La Mekke, la statue de Houbal voisinait avec la pierre noire, beaucoup plus ancienne, à laquelle s'adressaient d'abord les hommages des fidèles.

La pierre sacrée pouvait être un grand bloc rocheux (6), dont les contours rappelaient parfois une image humaine (Dhou-l-Khalaṣa, al-Jalsad); elle était plus rarement une vraie statue (Wadd à Dawmat al-Jandal, et Houbal à la Ka'ba de la Mekke) (7).

Certaines divinités résidaient dans les arbres (8). Le culte des arbres était resté vivace chez les compagnons même du prophète. L'Islam a épargné un certain nombre d'arbres sacrés, notamment sur la route de Médine à La Mekke, parce qu'ils servirent de lieu de repos au prophète. Les anciens arbres sacrés des pays conquis ont souvent gardé leur caractère; les musulmans les ont mis en relation avec un santon dont le tombeau est abrité par ces arbres (9).

Le fait que les Arabes adoraient les pierres et les arbres sacrés n'exclut pas le caractère astral de leurs divinités; celui-ci est toutefois moins accusé qu'en Arabie méridionale. Le culte du soleil *(Shams)* est attesté par les noms théophores; Shams était la déesse de plusieurs tribus (10). Al-Lât a été parfois identifiée avec la divinité solaire (11). Le dieu Dharrîḥ était probablement le soleil levant. Les courses de 'Arafa à al-Mouzdalifa et de al-Mouzdalifa à Mina (12), survivances païennes dans le rituel du pèlerinage musulman *(Ḥajj)* de La Mekke, doivent se faire respectivement après le coucher et avant le lever du soleil. C'est là une innovation de l'Islam, ayant pour but de supprimer la relation entre ces courses et le mouvement du soleil.

Le culte de la lune est attesté par des noms propres de personnes: *Hilâl,* „croissant"; *Qamar,* „lune", etc. Quant à 'Athtar (Vénus), divinité masculine en Arabie méridionale, on a voulu l'identifier avec al-'Ouzzâ (13). Al-Shâriq, „l'oriental, l'astre levant", connu dans un

nom théophore, peut se rapporter au soleil, ou, comme en Arabie méridionale, à la lune. Pour les Arabes, Sa^{c}d (14) était un astre changé en pierre.

Comme chez tous les Sémites, l'habitat primitif des dieux paraît être le ciel. Les Arabes adoraient des diviniés masculines et féminines; la notion de couple n'était pas toutefois un élément essentiel dans leur panthéon. Wellhausen voit dans la prédominance des divinités féminines un indice d'organisation sociale primitive basée sur le matriarcat (15).

L'idole était généralement placée dans une enceinte sacrée délimitée par des pierres dressées. Cette enceinte *(ḥimâ* ou *ḥarâm)* était un lieu d'asile pour les êtres vivants. Le bétail qui pénétrait dans la *ḥimâ* de al-Fals et de al-Jalsad (16) devenait inviolable et appartenait au dieu: le propriétaire lui-même ne pouvait le récupérer.

On trouvait souvent une source dans cette enceinte: la Ka^{c}ba de La Mekke est voisine de la célèbre source de Zamzam. On se baignait au sanctuaire de Dhou-l-Sharâ à Daws dans une fontaine alimentée par une source jaillissant de la montagne (17).

Les prêtres n'étaient pas constitués en une hiérarchie ayant à accomplir des fonctions rituelles: les familles sacerdotales, sédentaires au milieu des nomades, se transmettaient la propriété du sanctuaire dont elles assuraient la garde. La mission de porte-parole de la divinité était de préférence réservée aux prêtres qui rendaient les oracles pour le dieu.

Pour rendre l'oracle, on usait d'un procédé d'interrogation alternative appelée *istiqsâm:* Ferai-je ou ne ferai-je pas telle chose? Ferai-je ceci ou cela? Les sorts qui donnaient la réponse étaient des flèches sans pointes. Wellhausen suppose qu'elles étaient primitivement de simples baguettes, comme le suggère l'allusion du Qoran à des „bois" servant à la divination (18). A La Mekke, le sort se tirait devant la statue de Houbal (19); il en était de même dans les sanctuaires de Dhou-l-Khalaṣa (20) et de al-Jalsad (21).

Les fidèles rendaient hommage à la divinité en lui apportant des offrandes et des sacrifices. On offrait des animaux: al-Jalsad et al-Fals possédaient des chameaux qui paissaient dans l'enceinte du sanctuaire; le Qoran fait allusion à des chameaux réservés aux dieux (22). On offrait aussi de la farine que l'on jetait devant la statue d'al-^{c}Ouqayṣir; le lait était offert à Wadd et à Dhou-l-Khalaṣa; des dons de diverse nature étaient suspendus aux pierres et aux arbres des sanctuaires; à l'intérieur de la Ka^{c}ba de La Mekke, une fontaine desséchée était

destinée à recueillir les offrandes, notamment le tribut prélevé sur le butin, les armes prises à l'ennemi (23), les prémices des récoltes.

A part un fait signalé par Nil (24), on ne trouve pas d'allusion à la combustion d'encens et d'aromates, usage très répandu en Arabie méridionale. Le feu ne paraît pas intervenir dans le rituel du sacrifice; le foyer érigé devant Qouzaḥ, dieu de la foudre, pouvait avoir une signification purement symbolique (25).

Les victimes, dont l'immolation n'incombait pas aux prêtres, étaient généralement choisies parmi le bétail: brebis, bœufs, chameaux; on les égorgeait devant l'idole que l'on enduisait parfois de leur sang. Le sacrificateur, sa famille et quelques invités consommaient les viandes de la victime.

La tradition chrétienne nous renseigne au sujet de quelques cas de sacrifices humains. Procope raconte que le roi al-Moundhîr de Hira immola à al-ʿOuzzâ un fils de roi fait prisonnier, et quatre cents religieuses capturées au cours d'une razzia. D'après Porphyre, on immolait chaque année à Dawma un homme qui était enterré au pied de l'autel. Nil rapporte que les Arabes immolaient à l'étoile du matin la meilleure part du butin, de préférence de beaux jeunes gens, sacrifiés sur des pierres au crépuscule du matin.

Les pèlerins étaient particulièrement nombreux à l'époque du *ḥajj* (26). Nous avons dit déjà qu'à La Mekke l'ancien culte arabe survit dans de nombreuses pratiques du *ḥajj* musulman. Dans la *ʿoumra* (étymologiquement, la „durée", mesurée par le circuit des astres), ensemble des rites accomplis à la Kaʿba, le prophète a concentré diverses cérémonies qui, à l'époque du paganisme, s'accomplissaient dans des sanctuaires indépendants.

Une pratique très répandue dans le culte préislamique est celle du *ṭawwâf*, „circuit", qui se faisait autour du sanctuaire (27), et qui est touujours en vigueur à la Kaʿba de La Mekke. Au cours de ce circuit, le pèlerin baisait et caressait l'idole, comme aujourd'hui encore il baise la pierre noire. Pour accomplir ce rite, les pèlerins de l'Antiquité se dépouillaient de leurs vêtements; le *ḥajj* musulman requiert un vêtement spécial (28). Les courses *(saʿy)* imposées au cours du *ḥajj* remontent également à l'antiquité païenne. Ces courses présentent le caractère de processions, et sont sans doute destinées à établir une relation entre les différents sanctuaires.

Dans certains sanctuaires se trouvaient un ou plusieurs tas de pierres

que chaque pèlerin contribuait à augmenter; ce jet de pierres est toujours pratiqué au cours du *ḥajj,* dans la course de al-Mouzdalifa à Mina. La même coutume s'observait sur les tombeaux. Le prophète interdit aux croyants de transformer les tombeaux en sanctuaires, d'y faire de longues stations, et de jurer par les ancêtres (29).

La prière ne jouait qu'un rôle secondaire dans le culte rendu à la divinité. La prière rituelle, *ṣalât,* répartie sur plusieurs heures de la journée, est spécifique à l'Islam et paraît être d'origine juive.

Des personnages, appelés *kâhin,* pratiquaient la divination, qui ne rentrait pas nécessairement dans les attributions des prêtres. Nous avons dit (30) comment on tirait les sorts dans les sanctuaires pour faire parler l'oracle.

La divination consistait surtout à interpréter les présages. On cherchait volontiers un présage dans la direction prise par des animaux laissés libres de choisir leur chemin. Le vol des oiseaux donnait lieu à de multiples interprétations; on tenait compte aussi de leur espèce. On cherchait des présages dans le nom, qui exerçait comme chez la plupart des Sémites, une influence sur la destinée de celui qui le portait.

Comme chez les Babyloniens, la véracité des témoignages était contrôlée par des épreuves; l'épreuve du feu était connue au Yemen.

Les anciens Arabes, nous l'avons déjà remarqué, n'attachaient pas grande importance à l'astrologie. Ils connaissaient cependant de bonnes et de mauvaises étoiles.

Les sorciers et les sorcières étaient nombreux. Ils cherchaient dans leur art les moyens d'intervenir dans les lois de la nature en usant de procédés dont ils se transmettaient le secret.

Le mauvais œil était particulièrement redouté; on s'en préservait en portant des amulettes destinées à détourner l'attention; les coquillages, les pierres de couleur et les bijoux servaient surtout à cet usage; on les portait en colliers, bracelets, anneaux aux doigts, aux pieds et au nez; on en ornait les chevaux et les chameaux.

Si le ciel était l'habitat des dieux, la terre et les régions souterraines étaient, d'après les croyances combattues par la Sounna, hantées d'esprits et de fantômes *(djinn).* D'après le Qoran (31), les hommes et les *djinns* appartiendraient à deux espèces d'un même genre d'êtres, peuplant la terre, et portant le nom de *al-thaqalân,* „les pesants" (au duel): l'homme charnel et le *djinn* spirituel, quoique terrestre, et non suprasensible dans un sens strict.

Les *djinns* se manifestent sous les apparences d'êtres bizarres ou d'animaux sauvages, hybrides: cynohyènes, etc.; d'oiseaux: corbeaux, hiboux; d'animaux domestiques. Ils circulent de préférence la nuit, et hantent les solitudes et les ruines; Ḥijr, ville morte des Thamoudéns, est un de leur repaires. Il sont responsables des désordres qui troublent le cours normal des choses: impuissance de l'homme, stérilité de la femme, fièvres, épidémies, passions désordonnées; le dément est appelé *madjnoun*, „possédé des *djinns*".

Les esprits des morts étaient moins redoutables que les *djinns*. La croyance à la survie n'était pas positivement exprimée; on disait de préférence que tout finit avec la mort. Les vivants gardent cependant certains contacts avec les morts: ils les saluent, ils les visitent, ils leur apportent des offrandes, jurent par eux (32) et vénèrent leurs tombeaux, qui sont pourvus d'objets d'usage courant au moment des funérailles (33). Bref, les morts mènent une existence déchue, semblable à celle des fantômes.

On ne jurait pas seulement par les morts; on jurait par Dieu et par les dieux, notamment par les vêtements d'al-ʿOuqayṣir (34) et par sa propre vie. Les formules, les gestes et les rites du serment étaient nombreux et variés: on se serrait les mains, on se caressait mutuellement, on jetait sa cravache, sa chaussure ou son arc. On jurait par Nouhm en divisant par le sort les membres d'un animal égorgé (35).

Les vœux étaient fréquents; de nombreuses offrandes présentaient un caractère votif; de même, la vengeance était volontiers pratiquée, et des lois compliquées en réglaient l'exercice.

On désignait sous le nom de *fitra* un ensemble de définitions, de prescriptions et de traditions relevant de la religion naturelle: le profane et le sacré, le pur et l'impur, ce qui est permis et ce qui est prohibé.

Les sanctuaires et souvent les tombeaux étaient, nous l'avons dit, des domaines sacrés. Les personnes accomplissant le *ḥajj* sont en état d'*iḥrâm*, c'est-à-dire en état sacré. Les relations sexuelles étaient interdites dans l'enceinte du temple (36). A l'époque de ses règles, la femme ne pouvait prendre part ni aux fêtes ni aux sacrifices; dans le sanctuaire de Manâf, elle devait se tenir à distance de cette divinité (37). L'accouchée et la veuve devaient vivre pendant un certain temps à l'écart de la communauté (38). Pour accomplir certains circuits autour des sanctuaires, les pèlerins se dépouillaient de leurs vêtements (39). Il ne s'ensuit pas que la pudeur était inconnue aux Arabes. Bien au contraire, ils

en observaient les règles dans leur façon de se vêtir et dans le soin avec lequel ils cachaient les parties sexuelles.

La distinction entre mets purs et impurs n'était pas marquée. Le critère de l'usage et de l'abstention était fondé sur l'usage plutôt que sur une loi. Le sang n'était consommé que dans les alternatives extrêmes: le nomade menacé de périr de soif dans le désert buvait le sang de son chameau. Dans l'usage courant, on s'abstenait de manger les viandes non saignées.

Le pèlerinage au sanctuaire d'al-ʿ Ouqaysir comportait l'obligation de se faire raser la tête; les touffes de cheveux, mélangées à des poignées de farine, étaient jetées dans une cavité appelée *ghabghab*. Les pèlerins d'al-Lât se rasaient les cheveux dans son sanctuaire de Ṭâ'if (40). On se rase encore à Mina (41) à la fin du *ḥajj*, après avoir fait les sacrifices. On déposait aussi les cheveux sur les tombeaux. La lamentation sur les morts comportait pour les femmes l'usage de se couper les cheveux. Ce geste est devenu une offrande au mort: on porte les cheveux coupés à sa tombe.

Chaque année ramenait à dates fixes les *ḥajj*, fêtes des sanctuaires marquées par les pèlerinages, les marchés et les réjouissances, ainsi que les fêtes célébrées dans la tribu. Le calendrier lunaire, maintenu dans l'Islam, était en usage à l'époque préislamique. La concordance entre les mois lunaires et l'année solaire, marquée par les jours et les saisons, était obtenue grâce à l'intercalation d'un mois supplémentaire, supprimé par le prophète. Les anciens noms de mois, quoique lunaires, sont des noms de saisons, ce qui prouve leur récurrence à des époques déterminées par le cycle solaire; ils couvraient des périodes de deux mois, ce qui les faisait appeler „premier et second", appellations que l'on retrouve en Arabie méridionale et dans le calendrier de l'Hégire (42).

La circoncision, pratiquée avant la puberté, donnait lieu à de nombreuses festivités; la circoncision des filles était moins répandue que la circoncision des garçons, qui seule paraît fondée sur des préoccupations religieuses. Le mariage ne présentait pas chez les anciens Arabes un caractère spécifiquement religieux.

On ne déposait pas les morts dans des hypogées. Le tombeau était pourvu de différents objets d'usage courant. On faisait au mort des offrandes: des cheveux, de l'eau et du vin; on immolait des victimes sur sa tombe; on y attachait sa monture et on l'y laissait mourir. On

érigeait des stèles sur le tombeau que l'on marquait aussi par un tas de pierres (43).

§ 2. *Divinités.*

Nous terminons cet aperçu par la nomenclature des divinités du paganisme arabe dont la tradition, recueillie surtout par Ibn al-Kalbî (cf. No 28 et 47), a gardé les noms, en ajoutant les détails connus au sujet de leurs caractéristiques, de leur sanctuaire et de leur culte.

M. S. Marmardji (44) classe ces divinités en trois groupes. Le premier comprend Houbal et sa triade: al-Lât, al-ʿOuzzâ et Manât. Le second groupe se compose des divinités dont l'origine est censée humaine d'après la tradition qoranique: ʾIsâf et Nâʾila, Wadd, Souwaʿ, Yaghouth, Yaʿouq et Nasr. Enfin, les divinités vénérées par une ou plusieurs tribus sont classées dans le troisième groupe.

Houbal occupait le premier rang parmi les divinités adorées dans la Kaʿba de La Mekke. C'était une idole en cornaline rouge, érigée au-dessus de la fontaine desséchée (45) où l'on jetait les offrandes. Le voisinage de la pierre noire pourrait suggérer une relation entre celle-ci et Houbal. Wellhausen conjecture que Houbal a été primitivement la pierre noire, beaucoup plus ancienne que l'idole. Il fait remarquer d'autre part que Allah est appelé dans le Qoran „Seigneur de la Kaʿba" (Seigneur de ce temple) (46) et „Seigneur du territoire de La Mekke" (47). Le prophète vitupère contre le culte rendu à la Kaʿba aux déesses al-Lât, al-ʿOuzzâ et Manât, appelées par les païens „filles de Dieu"; mais il s'abstient de proscrire le culte de Houbal. Wellhausen en conclut que Houbal était peut-être l'ancien nom d'Allah (48).

On consultait Houbal au moyen de sept flèches que l'on tirait au sort (49). A proximité de la statue de ce dieu, dans la Kaʿba, se trouvait une colombe en bois d'aloès, que Wellhausen incline à identifier avec la Grande Déesse sémitique.

Selon le Qoran, les déesses formant la triade, al-Lât, al-ʿOuzzâ et Manât étaient, aux yeux des Arabes, les filles de Dieu: „Avez-vous considéré al-Lât, al-ʿOuzzâ et Manât, la dernière qui achève la triade? Auriez-vous des fils et lui (votre Seigneur) des filles?" (50). „C'est pourquoi, demande-leur si ton Seigneur a des filles, et eux des fils" (51). Ces divinités étaient universellement vénérées chez les Arabes, mais leurs sanctuaires étaient fréquentés par des tribus déterminées.

Al-Lât avait son sanctuaire à Ṭâ'if; elle était la déesse tutélaire des Thaqîf qui l'appelaient „la dame". Elle avait la forme d'un rocher carré. Les pèlerins venaient lui rendre grâces pour les voyages heureux et se rasaient les cheveux dans son sanctuaire. Al-Lât doit être vraisemblablement identifiée avec la déesse 'Ilat des inscriptions liḥyanites, safaïtiques et thamoudéennes (52). Elle est mentionnée également dans les textes palmyréniens et nabatéens. Les noms théophores attestent le culte de Lât chez les Arabes méridionaux.

Lât (53) est une forme récente de *'Ilat,* obtenue par l'aphérèse du *aleph, et 'Ilâhat,* forme élative, est connue chez les Arabes comme divinité solaire. Wellhausen cite les vers d'un Tamimite souhaitant que 'Ilâhat se couchât pour assurer aux siens la sécurité (54).

D'après Nielsen (55) 'Ilat, déesse solaire, est la parèdre de 'Il, dieu lunaire. Cette hypothèse n'est vérifiée par aucun texte. Chez les Arabes du nord, 'Ilat paraît être la divinité stellaire, la déesse Vénus, correspondant à la divinité mâle ʿAthtar de l'Arabie méridionale (56).

Al-ʿOuzzâ (57) était la déesse tutélaire des Qouraysh. Son sanctuaire était à Ḥouraḍ, le long de la route de La Mekke à l'Irâq. Les Qouraysh lui avaient aménagé une enceinte sacrée appelée Souqâm, où étaient érigées des stèles. Ils se proposaient d'y édifier une réplique de la Kaʿba de La Mekke. L'idole résidait dans un arbre sacré (57 *bis).* On y immolait sur un *ghabghab* (58) des chameaux tout ornés dont on distribuait les viandes aux assistants. D'après un *ḥadîth* (tradition), le prophète aurait déclaré qu'étant encore païen, il avait offert à al-ʿOuzzâ une brebis blanche. Les Qouraysh vénéraient également al-ʿOuzzâ à la Kaʿba de La Mekke; ils faisaient en son honneur un circuit (59).

Dans la région syro-palestinienne, s'il faut en croire les témoignages chrétiens, al-ʿOuzzâ était Vénus-Aphrodite, l'étoile du matin (60). D'après Isaac d'Antioche, on pratiquait à Beth-Hur, en Mésopotamie, le culte de cette déesse, qu'Isaac appelle aussi *Kaukabtâ,* „étoile", nom qui désignait chez les Syriens et chez les Juifs la planète Vénus (61).

Manât (62) („destin") était une grande pierre. Son sanctuaire était à Qoudayd, au bord de la mer, dans la région située entre La Mekke et Médine. Les pèlerins du *ḥajj* de Yathrib s'abstenaient de se raser la tête jusqu'à ce qu'ils eussent pénétré dans le sanctuaire de la déesse. Lorsque ʿAlî, sur l'ordre du prophète, détruisit l'idole, il prit deux épées appartenant au sanctuaire (63). Manât était vénérée également à la Kaʿba de La Mekke. Cette déesse était connue des Nabatéens et

des Thamoudéens (64). Les noms théophores composés de Manât sont nombreux.

'Isâf et *Nâ'ila,* de la tribu de Jourhoum dans le Yemen, avaient d'après la tradition, commis la fornication dans la Ka'ba. Ils furent changés en pierre et exposés, le premier dans la Ka'ba, la seconde près de Zamzam (65), où 'Isâf fut également transporté plus tard. Les tribus de Qouraysh et de Khouzâ'a les adoraient et leur offraient des sacrifices. Les femmes ayant leurs règles se tenaient immobiles devant 'Isâf.

Wadd (66) („amitié, amour"), d'après Ibn al-Kalbî, faisait partie, avec Souwâ', Yaghouth, Ya'ouq et Nasr, d'un groupe de justes qui moururent tous cinq dans l'espace d'un mois, et finirent par être adorés. Ces cinq divinités sont appelées „noachiques", parce que, suivant le Qoran, les contemporains de Noé refusèrent d'abandonner leur culte (67). Après le déluge, la statue de Wadd échoua à Jedda; elle fut érigée dans un sanctuaire à Dawma. Elle avait la forme d'un homme de haute taille, revêtu de deux manteaux superposés, ceint d'une épée et portant un arc. Devant lui était plantée une lance et se trouvait placé un carquois rempli de flèches. Le nom de Wadd aurait le premier servi à composer des noms théophores.

Souwâ' (68) avait son sanctuaire à Rouhât, non loin de Médine, où sa statue avait été transportée de Jedda (69). Les victimes destinées à lui être immolées étaient choisies parmi les meilleurs animaux de chaque pasteur. Souwâ' était probablement une divinité féminine chez la tribu yéménite des Hamdanides. Souwâ' est un nom d'homme en thamoudéen (70).

Yaghouth avait son sanctuaire dans les environs de Jourash (Yemen septentrional), où il avait été transporté de Jedda (71). D'après la tradition musulmane, Yaghouth aurait été représenté sous la forme d'un lion (72), symbolisant peut-être le soleil. Ce nom est un élément de plusieurs noms théophores.

Ya'ouq avait son sanctuaire à Khaywân près de San'â, où un hamdanide l'avait amené de Jedda (73). Il était vénéré par les tribus yéménites de Hamdân et de Khawlân.

Nasr (74) („aigle, faucon") avait été amené de Jedda à Balkha, dans le pays de Saba.

Al-'Ouqaysir était probablement une idole à forme humaine; on jurait par ses vêtements. Son sanctuaire était en Syrie; des pierres sa-

crées y étaient érigées. Près de l'idole, il y avait un *ghabghab* (75) devant lequel on se faisait raser les cheveux. A mesure qu'ils tombaient, on les mélangeait de farine et on les jetait dans la grotte.

Dhou-l-Khalaṣa était une idole en pierre blanche, sur laquelle était sculptée une espèce de couronne. Son nom peut être rapproché du substantif *khalaṣa,* „plante aromatique", à moins que ce ne soit un nom de lieu. Son sanctuaire était à Tabâla, à sept jeurs de marche au sud de La Mekke. On y consultait les sorts (76) figurés par trois flèches: l'impérative, la prohibitive et l'expectative. Après la destruction du sanctuaire sur l'ordre du prophète, l'idole servit de seuil à la mosquée de Tabâla.

Sa' d, astre changé en pierre (77), était un long rocher aux environs de Jedda. On l'aspergeait du sang des chameaux que l'on immolait devant lui. Ce nom entre dans la composition de nombreux noms théophores en Arabie méridionale.

Dhou-l-Sharâ, divinité d'origine araméenne, est connue également par les inscriptions safaïtiques (78).

Oumyânis, ou *'Ammî 'anas* était une divinité de la tribu yéménite de Khawlân. D'après Ibn Ishaq, 'Ammî 'anas partageait avec Allah les offrandes apportées au sanctuaire. Toute offrande destinée à Allah et trouvée dans la part de 'Ammî 'anas, restait acquise à celui-ci. Mais on restituait à 'Ammî 'anas l'offrande qui lui était destinée et que l'on trouvait dans la part d'Allah. Ibn al-Kalbî voit une allusion à cette pratique dans la Sourate 6, 137.

'Awḍ était cité avec *al-Sa'îr* ou *Su 'ayr,* dans un vers rapporté par Ibn al-Kalbî: „Je jure par les pierres sanglantes autour de 'Awḍ et par les victimes (?) abandonnées auprès de al-Sa'îr". Il y avait donc dans le sanctuaire de 'Awd des pierres enduites du sang des animaux offerts en sacrifice (79).

Al-Fals était un promontoire rougeâtre rappelant une forme humaine (80). Son sanctuaire où l'on apportait des offrandes et où l'on immolait des victimes, servait de lieu d'asile (81).

Manâf (82) est connue en thamoudéen (83), et peut-être en liḥyanite (84); ce nom est porté en safaïtique (85). Ibn al-Kalbî ignore où se trouvait son sanctuaire. Il était interdit aux femmes ayant leurs règles de s'approcher de Manâf.

Nouhm fut détruit, lors de la fondation de l'Islam, par un de ses prêtres qui, d'après un vers cité par Ibn al-Kalbî, avait coutume de lui

offrir des sacrifices. On jurait par Nouhm en divisant par le sort les membres d'un animal égorgé (86). Cette coutume est à rapprocher de l'épisode cité dans Gen. XV, 10. Ce nom entre dans la composition de noms théophores.

Al-Zoun avait son sanctuaire à Ouboulla, dans la région de Bassora. C'était une statue à forme humaine. On disait des femmes: „plus belle que Zoun", ou encore: „langoureuse, belle comme Zoun dont l'idole est exposée". Jarîr parle d'antilopes aux pattes bigarrées „comme les prêtres (aux pantalons bigarrés?) lorsqu'ils font la procession autour du sanctuaire de Zoun".

Al-Jalsad, dieu des Kinda et des Ḥaḍramaout, était un tronc humain de forme grossière, surmonté d'une espèce de tête noire (87); en la considérant attentivement, on y découvrit des traits humains. Après les sacrifices, on l'enduisait du sang des victimes (88). Son sanctuaire servait de lieu d'asile (89); on y tirait les sorts avec des flèches (90), et, pour consulter l'oracle, on revêtait les vêtements du prêtre (91).

Shams (92) („soleil") était, comme en Arabie méridionale, une divinité féminine dont le nom se retrouve dans de nombreux noms théophores.

Dharrîḥ, connu de Yaqout, était probablement le soleil levant, comme *al-Shâriq* („l'oriental"), d'après Wellhausen; toutefois, dans les inscriptions minéo-sabéennes, *shâriqân* est épithète du dieu stellaire ʿAthtar.

Rouḍâ, déesse stellaire d'origine nabatéenne, connue aussi en palmyrénien, en safaïtique et en thamoudéen (93), avait, chez les Banû Rabîʿa, un sanctuaire qui fut détruit lors de la prédication du prophète.

Qouzaḥ était le dieu de la foudre symbolisé par le feu sacré qui brûlait au milieu de son sanctuaire de al-Mouzdalifa (94). L'arc-en-ciel était appelé „arc de Qouzaḥ". Le dieu tirait des flèches (la grêle), et les suspendait aux nuages.

Les divinités *ʾIl* (95), et *Qays* ou *Qaws* (96), connu par des noms théophores, *ʿAym*, *ʿAwṣ* (97), *Bajar, Bajja, Houd* (98), *al-Ḥoumâm, Jahîr, Kathra, al-Mountabiq, Sajja*, *ʿOuwâl* (99) et *al-Yaboub* avaient également leur place dans le panthéon arabe.

CHAPITRE II

ARABIE SEPTENTRIONALE

Le déchiffrement des inscriptions découvertes dans le Hedjâz septentrional et dans le Ḥaouran, a révélé l'existence de diverses populations préislamiques de langue et de civilisation arabes.

Une importante colonie minéenne en relation culturelle avec l'Arabie méridionale, était établie dans la région d'El-ʿEla, l'ancienne Dedan, au nord du Hedjâz. Ces Minéens (100), dont nous traiterons dans le chapitre réservé à l'Arabie méridionale, étaient les voisins de deux peuples arabes mentionnés dans le Qoran: les Liḥyanites et les Thamoudéens. Enfin les Safaïtes, nomades évoluant vers l'état sédentaire, avaient pour habitat les confins du désert syrien au sud-est de Damas.

§ 1. *Liḥyanites.*

On connaît environ 400 inscriptions liḥyanites, pour la plupart des graffites. Elles ne nous fournissent que fort peu de renseignements historiques: à peine mentionnent-elles quelques noms de rois. D'après les indices paléographiques ces inscriptions paraissent dater des premiers siècles de notre ère.

A notre connaissance, le panthéon liḥyanite possède en propre deux divinités: Dhou Ghâba et ʿAwṣ.

Dhou Ghâba (101), „celui de Ghâba", était probablement la divinité principale des Liḥyanites. Le nom revient une vingtaine de fois dans les inscriptions.

On ignore la véritable identité de ce dieu. L'appellation *Dhou Ghâba* se réfère vraisemblablement à la ville de Ghâba, centre de son culte. Cette localité, située non loin de Médine, était célèbre pour la fertilité du sol et l'abondance des palmiers. Dhou Ghâba avait des temples dans le nord du Hedjâz (102). On lui offrait des statues (103), du vin (104), peut-être des sacrifices humains (105). Une inscription mentionne l'offrande d'une *qdst* (106), „hiérodule" ou „prostituée sacrée"?

ʿAwṣ (107) est connu par un nom de tribu (?), les *ʿAbd ʾAwṣ*, „serviteurs de ʿAwṣ", divinité de l'Arabie centrale (108).

Les Liḥyanites adoraient également *Wadd* (109) dans le temple de Dedan. Les prêtres de ce dieu portaient le titre de *ʾafkal* (110). Plusieurs noms propres théophores liḥyanites sont des composés de *Wadd*.

Le culte de *Baʿalsamîn* (111) est également attesté à Dedan (112). L'accès de son sanctuaire paraît avoir été prohibé aux femmes (113). Baʿalsamîn jette l'interdit *(ʾiḥrâm)* sur un rocher ou sur une enceinte; le nom de ce dieu est aussi connu en liḥyanite par un nom de personne (114).

Salmân était un dieu ou un héros divinisé. On lui offrait des statues (115), et on vouait peut-être des filles au service de son sanctuaire (116).

Al-ʿOuzzâ (117) était également connue des liḥyanites, si c'est son nom qu'il faut lire sur une inscription d'El-ʿEla (118).

Jaussen et Savignac ont cru retrouver l'élément *Yah (= Yahweh)* dans la composition des noms ʿAzaryah et ʾAwsyah (119). La mention de *Wat (= Watan?)* est également douteuse (120), de même que celle de *Manâf* (121).

Le nom de ʾIl (122) se présente sous les formes *ʾIlah* (123) et *Lah* (124); les Liḥyanites offraient des statues à ʾIlah (125); ils connaissaient également *ʾIlat* (126). On pourrait voir dans le nom composé ʿAbdgaddat (127) un composé théophore de l'élément *Gaddat* (parèdre de Gadd?) (128).

Les inscriptions fournissent peu de détails concernant le culte des divinités. Nous savons que les dieux étaient adorés dans des temples; on leur présentait des offrandes et des statues; on y faisait des sacrifices; des prêtres, des femmes (peut-être des prostituées) étaient attachés à leur service. On les invoquait pour avoir la prospérité et l'abondance, et aussi pour obtenir la guérison (129) des maladies.

§ 2. *Thamoudéens.*

Des graffites thamoudéens, au nombre d'environ 1600, ont été relevés sur les parois rocheuses, le long des vallées du Hedjâz septentional et central. On les appelait jadis des graffites „protoarabes"; on leur donne aujourd'hui le nom de „thamoudéens", en relation avec la tribu arabe préislamique Thamoud, citée dans le Qoran (130). Ils datent vraisemblablement, pour la plupart, des trois ou quatre siècles qui précédèrent l'Hégire (131).

Les divinités invoquées le plus fréquemment par les Thamoudéens

sont *Roudâ* (132) et *'Il*, connu sous les formes *'Ilah* et *Lahay* (133). 'Ilah est appelé *Râm*, „élevé" (134). Le nom de la déesse *'Ilat* (135), *Lât* (136), revient fréquemment; *Lât* est accompagné de l'épithète Dhou Shour, nom de tribu ou de sanctuaire.

ʿAtarsam, forme syncopée et apocopée de *ʿAthtarsamîn*, „ʿAthtar des cieux", est identifié par Grimme avec le dieu de la foudre (épithète *brq)*, et avec le Baʿalsamîn d'origine araméenne (137).

On trouve aussi la mention de *Dathan* (138), „fort" (?); *Yarar* (139); *Mal'ak* (140), „messager"; *Malik* (141), à rapprocher du nom de la divinité cananéenne; *Rahâʿi* (142); *Ghawth*, dont le nom, connu comme nom propre d'homme, est à rapprocher de *Yaghouth* (142 *bis)*; *Thamoud* (143), éponyme des Thamoudéens (?). Les noms *Ratal* (144) et aussi, d'après Grimme, *ʿa* (145) entrent dans la composition de noms théophores. Les Thamoudéens connaissaient encore les divinités arabes *Houd* (146), *Manâf* (147), *Manât* (148), appelée aussi *Manâwat* (149), *Souwâʿ*, (149), *ʿOuwâl* (150) et *Wadd*, sous la forme *Wadad* (151). Le nom du roi nabatéen divinisé *ʿObodat* entre dans la composition du nom *ʿAmm ʿobodat* (152). Le dieu nabatéen *Ṣalam* fait également partie du panthéon thamoudéen; nous croyons toutefois que le nom *Ṣalam* doit être lu *Ẓalam* dans de nombreux graffites, et que ce nom se rapporte à une divinité des ténèbres (Cf. *Le Muséon*, t. L, 1937, p. 331). Cette suggestion n'est pas admise par F. V. Winnett *(ibid.*, t. LI, 1938, p. 303) (Voir *addenda.)*. On trouve aussi la mention de la divinité sabéenne *Moutîb* (153).

Les graffites thamoudéens ne portent généralement que des noms propres de personnes et des noms de divinités, accompagnés d'une brève formule d'invocation: on demande au dieu le bonheur, la prospérité, la paix, le secours, la guérison. Les graffites sont parfois accompagnés de représentations d'animaux, notamment des chameaux, des bucranes, des serpents (Jaussen-Savignac 598). Ces deux dernières représentations sont sans aucun doute des symboles divins (Cf. p. 39).

§ 3. *Safaïtes.*

Les inscriptions safaïtiques ont été relevées, pour la plupart, dans la région volcanique *(Ḥarra)* au sud-est de Damas, au centre de laquelle se trouve le Ṣafâ, groupe de cratères éteints. Les graffites sont gravés sur les roches basaltique qui bordent les vallées. Le nombre des inscriptions publiées est d'environ 3.000 numéros, souvent doubles et triples.

M. Dunand a relevé un nombre non moins considérable de graffites qui sont encore inédits (154) (Voir *addenda.)*.

Certaines inscriptions datées permettent de répartir ces graffites sur une période d'environ cinq siècles, à partir de la ruine de l'Empire nabatéen par les Romains (106 après J.-C.), jusqu'à l'invasion perse (en 614) ou islamique en Syrie (155). Ils ont pour auteurs des Arabes appartenant à des tribus nomades, qui pénétrèrent en Syrie et s'y adaptèrent peu à peu à l'état sédentaire. Les inscriptions témoignent de cette évolution.

Aux côtés des divinités qu'ils adoraient au désert, les Safaïtes ménagèrent dans leur pathéon une place finalement prépondérante aux divinités des peuples syriens au milieu desquels ils sont venus s'établir.

La divinité invoquée le plus fréquemment dans les graffites safaïtiques est *ʾIlat* (156), connue aussi sous la forme *Lât* (157). On lui demande de témoigner sa sollicitude, d'exercer sa miséricorde; on attend d'elle le salut, le repos, la prospérité, la richesse; le voyageur la prie de l'accompagner dans ses migrations, de lui accorder une température propice; elle assure la protection contre l'ennemi; elle tire vengeance de l'agresseur qu'elle extermine; elle procure à ses fidèles le butin au cours de leurs razzias; elle réunit le bétail dispersé; elle frappe de cécité et de claudication ceux qui tenteraient d'effacer les inscriptions; elle les prive aussi de l'usage de la parole. Elle est mentionnée une fois avec l'épithète *Dayân* (158). On lui donne le plus fréquemment la préséance sur les autres dieux: ʾIlah, Gaddʿawîdh, Baʿalsamîn, Shayʿha-qawm, ʾIthaʿ, Dhou Sharâ sont généralement invoqués après ʾIlat. Lors de l'hellénisation des Safaïtes, elle devint Athêna (159).

D'après H. Grimme (160), ʾIlat safaïtique est représentée par la déesse nue, dont l'image est plusieurs fois tracée dans les graffites safaïtiques. Nous croyons avec R. Dussaud (161) que la déesse nue représente Roudâ.

ʾIlah (162) est mentionné plusieurs fois avec ʾIlat. On le connaît aussi sous la forme *Lah* (163). On lui demande le plus souvent salut et justice, ainsi que la préservation du mauvais œil.

Roudâ est connue aussi en arabe et en thamoudéen (164). Elle est représentée dans les graffites safaïtiques sous la forme d'une femme nue, vue de face; les bras étendus tiennent les extrémités de la chevelure déployée (165). Au-dessus du bras droit est représentée une étoile (166).

Gaddʿawîdh et *Shayʿ-ha-qawm* sont deux divinités tutélaires de

tribus arabes. Gadd ʿawîdh (167) est le „dieu-fortune *(Τύχη)* de la tribu de ʿAwîdh"; il est invoqué aussi sous le nom de *Gadd-Ḍayf*, „le dieu-fortune de la tribu de Ḍayf". Shayʿ-ha-qawm (168) est „celui qui assemble. qui conduit le clan"; il est connu également des Nabatéens et des Palmyréniens.

Baʿalsamîn (169), et *Dhou Sharâ* (170) sont des divinités araméennes adoptées par les Safaïtes après leur établissement en Syrie. Le Dou Sharâ araméen est connu dans les textes safaïtiques sous la forme arabe *dhshr* et sous la forme araméenne *dshr* et *dshry*. Ce dieu solaire a éliminé la déesse *Shams* (171) dont on ne connaît que deux mentions en safaïtique.

ʿAthtar (172) est attesté par le nom théophore *Sumʿatar* (pour *Sumʿathtar)*, „nom de ʿAthtar"; *Hadad*, divinité syrienne et accadienne se retrouve dans le nom propre d'homme Hadad; il en est de même de *Manâf* (173) qui est un nom propre de personne; de *Nâr* ou *Nûr*, divinité palmyrénienne, qui entre dans le composé théophore Nârmunʿim; de *Nahar*, „clarté" et de *Saʿd* (174), connus par des noms théophores. A Nâr est apparenté le dieu *Naʾr*, dont le nom est connu par deux inscriptions (174*bis*).

ʾIthaʿ ou *Yathiʿ* (175) est un dieu fréquemment invoqué par les Safaïtes; son nom fut hellénisé en *Ἔθαος* (176). ʾIthaʿ est probablement l'équivalent de *σώτηρ*. On lui demandait le salut, la protection, la vengeance des ennemis, leur anéantissement, la guérison du bétail. On lui offrait aussi des libations (176 *bis;* 511).

Sâlikh, „le verdoyant" (?), est peut-être le dieu du renouveau de la végétation. Le repos lui est demandé, comme il est demandé à Rouḍâ, à Lât, à Baʿalsamîn (176 *ter)*.

Enfin *Raḥîm* (177), „miséricordieux", est connu des Safaïtes comme des Palmyréniens. Ce nom est à rapprocher de Rakhîm (178), et aussi de Raḥmanân (179), „le clément", qui désigne le Dieu unique dans les inscriptions monothéistes sabéennes. Dans les sourates les plus anciennes du Qoran, *al-raḥmân* et *al-raḥîm* sont des épithètes d'Allah.

Plusieurs divinités du panthéon safaïtique sont astrales, comme on peut le constater par leur nom ou par leurs attributions chez les Safaïtes et chez leurs voisins. Le soleil, la lune et Vénus y sont représentés. Un grand nombre d'inscriptions sont accompagnées de figures symboliques à caractère astral: un petit cercle entouré de rayons, représentant une étoile; un cercle dépourvu de rayons, ou un cercle entouré de

rayons et circonscrit dans un autre cercle, figurant probablement le soleil. On ne connaît pas de représentation du croissant lunaire. Très fréquemment le lapicide a gravé sept points ou sept traits dans lesquels on peut voir les sept planètes. D'après Grimme (180), il s'agit d'un symbolisme rituel, figurant sept pierres ou stèles dédiées au culte d'une divinité ou à la mémoire d'un mort. Ce symbolisme présente aussi un caractère votif. Le culte des morts accusait un certain développement chez les Safaïtes; plusieurs inscriptions font allusion à l'usage signalé en Arabie centrale (181) et méridionale (182), et qui consistait à „élever un tas de pierres" servant de tombeau; on pleurait sur les morts; on leur souhaitait le repos; Grimme suppose, avec peu de vraisemblance, que l'on buvait du vin en leur honneur (183).

Les Safaïtes connaissaient les sacrifices sanglants *(dhbḥ)*. Ils pratiquaient la circoncision *(qlf)*. Ils réservaient à leurs divinités des territoires sacrés *(ḥrm;* cette lecture est toutefois douteuse; cf. *Corpus* 2272), qui pouvaient servir de pâturages à des troupeaux de chameaux, dédiés notamment à ʾIlat et à Roudâ.

CHAPITRE III

ARABIE MERIDIONALE (183 bis)

§ 1. *Evolution politique et économique.*

Avant la découverte des anciennes inscriptions de l'Arabie méridionale par Arnaud, Halévy, Glaser et plusieurs autres explorateurs, on n'avait, au sujet des populations préislamiques du Yemen et du Ḥaḍramaout que des notions imprécises et incomplètes, tirées de l'Ancien Testament (184), des annales des rois assyriens (185) ainsi que des historiens et géographes classiques (186) et arabes (187).

Les 3.800 inscriptions connues qui sont rédigées en dialectes arabes méridionaux (188), permettent de reconstituer en partie, sur une période d'une douzaine de siècles, l'histoire politique, culturelle et religieuse des divers Etats de l'Arabie Heureuse. Les plus importants étaient Ma'în, Saba, Qatabân et Ḥaḍramaout; d'autres, moins puissants, tels que 'Awsân, Sam'ay, 'Arba', sont aussi moins bien connus et eurent une existence plus éphémère. Ḥimyar, qui était originairement le nom d'une tribu de médiocre importance, a fini par devenir dans l'Antiquité l'appellation du royaume unifié de l'Arabie méridionale avant l'invasion de l'Islam. On se sert encore couramment du terme „ḥimyarites" pour qualifier les peuples, les dialectes et les inscriptions préislamiques de l'Arabie Heureuse.

L'évolution politique des quatre grands Etats paraît s'être développée suivant le même processus: théocratie sous l'autorité du *moukarrib*, „prêtre-prince ou prince-sacrificateur" (189), exerçant à la fois le pouvoir religieux et politique; à ce régime théocratique succède un royaume laïc dans lequel les tribus sont soumises à l'hégémonie de quelques grandes familles de soldats et de propriétaires fonciers. Les inscriptions royales minéennes les plus anciennes (190) datent probablement du huitième siècle avant notre ère. Le royaume de Ma'în, soumis à la suzeraineté de Saba à la fin de l'époque des *moukarribs* sabéens (191), fut ensuite conquis définitivement par son puissant voisin. Les *moukarribs* et les premiers rois de Saba furent donc contem-

porains des rois de Ma'în. L'hégémonie de Saba s'étendit à 'Awsân, puis à Qatabân et Ḥaḍramaout, qui furent d'abord les alliés de Saba contre 'Awsân. Au troisième siècle de notre ère, l'Arabie méridionale était un vaste Etat, s'étendant au sud jusqu'à la mer, dont le chef portait le titre de „roi de Saba et Dhou (seigneur de) Raydân, Ḥaḍramaout et Yamanat". Ce royaume fut bientôt en butte aux incursions des Ethiopiens aksoumites qui, dès la fin du troisième siècle, tentèrent de prendre pied dans le Yemen. Celui-ci perdit son indépendance en 525 avec la victoire des Ethiopiens. Leur domination prit fin avec l'invasion perse, qui fut suivie de près par celle de l'Islam (191 *bis*).

Le judaïsme et le christianisme se répandirent dans le Yemen, „le premier grâce aux Israélites, très nombreux en Arabie, et le second, grâce probablement aux missionaires syriens monophysites, qui fuyaient la persécution des empereurs grecs (192)". Des inscriptions témoignent des influences judaïsante et chrétienne dans le Yemen dès le début du sixième siècle. Une persécution d'inspiration judaïsante, dirigée contre les chrétiens, amena sans doute ceux-ci à appeler à leur aide les Ethiopiens, dont la victoire eut pour conséquence l'établissement officiel du christianisme dans le pays (193).

La politique des anciens Etats de l'Arabie méridionale était essentiellement économique. Pays de transit entre l'Inde et l'Afrique d'une part, l'Egypte et la Syrie d'autre part, ils devaient assurer aux caravanes des moyens de communications sûrs et commodes (194). Ils devaient aussi assurer la production du sol — dont la fertilité était due uniquement à l'irrigation — dans les meilleures conditions, en tenant compte des facteurs sociaux, militaires et religieux. La hiérarchie des castes, la situation privilégiée des sanctuaires, et, à certains moments, les exigences du pouvoir central exerçaient leur influence sur le régime de la propriété et la législation agraire. Les documents officiels — protocoles d'exploitation, règlements concernant l'irrigation, ordonnances fiscales, concessions — et les documents privés — ex-voto, inscriptions funéraires, dédicatoires, stèles-limites des domaines — fournissent à ce sujet d'amples renseignements (195).

La rupture en 542 après J.-C. de la digue de Mârib (capitale de Saba), qui assurait l'irrigation de toute la région, et la concurrence faite par la navigation au trafic des caravanes, furent les causes d'une décadence qui, à l'époque de l'invasion islamique, était déjà irrémédiable.

§ 2. *Croyances et institutions religieuses.*

Le régime politique et social des populations sédentaires de l'Arabie méridionale a exercé de profondes influences dans le domaine religieux. Non seulement les tribus, mais aussi les Etats, les agglomérations, les domaines agricoles avaient leurs divinités tutélaires. Les Qatabanites s'appelaient „fils de ʿAmm"; le roi de ʾAwsân était „fils de Wadd", et Wadd était „son père"; le *moukarrib* de Qatabân était le „premier-né de ʾAnbay et Ḥawkum" (196). Certains clans avaient entre eux un lien formé par la „communauté de dieu, de patron et de pacte" (196 *bis*). Le dieu est patron *(shym)*, seigneur *(dhou; bʿl)* de tribus ou de lieux; de nombreuses inscriptions minéennes se terminent par une invocation aux „divinités de Maʿîn"; la ville de Shabwat a ses dieux et ses déesses tutélaires; une inscription minéenne de Berâqish (197) invoque „toutes les divinités de Maʿîn et de Yathil, toutes les divinités des nationaux et des alliés, et toutes les divinités de la mer et de la terre ferme, de l'Orient et de l'Occident".

Les particuliers avaient également leurs dieux protecteurs; ils les appelaient „le seigneur ou les seigneurs de leur maison" (198), c'est-à-dire, vraisemblablement, de leur clan. Ce terme qui peut avoir aussi un sens profane, désigne soit une divinité importante et bien connue, telle que ʾAlmaqah, soit un groupe de divinités, telles que les divinités solaires *(shms, ʾshms)*, devenues tantôt des dieux-lares, tantôt des divinités présidant à l'irrigation *(mnḍḥ)* ou encore des divinités anonymes (199). Le culte astral privé se pratiquait sur les terrasses *(ṣrḥt)* des maisons, où se trouvait parfois un foyer *(mśwd)* sur lequel on entretenait le feu *(CIH* 339; 648).

Tandis qu'en Arabie centrale la plupart des temples étaient de simples enceintes servant de résidence au dieu, les temples de l'Arabie Heureuse comptaient parmi les édifices les plus importants de la cité. De nombreuses inscriptions, surtout minéennes, commémorent la construction et la restauration de temples, en énumérant dans le détail les parties et les éléments du sanctuaire: enceinte, galeries, fondements, toiture, façade, tours, parvis, autels, appartements, oratoire.

L'exploration archéologique du Yemen est toujours à faire; nous ne possédons de renseignements précis que sur la structure du *Ḥaram Bilqîs* (gynécée de Bilqîs), nom populaire donné aux ruines du temple de ʾAlmaqah à Mârib, qui, dans l'antiquité, s'appelait ʾAwwâm

(199 *bis*), et du temple de Dhât Baʿdân à Ḥouqqa (non loin de Ṣanʿâ). Le premier de ces temples, voisin d'une véritable agglomération de sanctuaires, n'a pas fait l'objet de fouilles, mais divers voyageurs ont visité les ruines des environs de Mârib; Arnaud, Halévy et Glaser en ont donné une description assez détaillée (200). Les seules fouilles systématiques qui aient été entreprises sur le territoire du Yemen, sont dues à l'initiative de C. Rathjens et H. v. Wissmann, qui ont suffisamment dégagé le temple de Dhât Baʿdân, en 1928, pour en faire un levé satisfaisant (201). Il se compose d'un parvis rectangulaire bordé de galeries flanquées elles-mêmes d'appartements couverts. Au côté opposé à l'entrée, un escalier donne accès au naos. Les colonnes à chapiteaux aux motifs rectangulaires sont du même type que les reliefs des frises.

Un autre temple sabéen a été fouillé en territoire éthiopien, à Yeḥa (202); c'est un édifice quadrangulaire auquel on accède par un parvis à degrés.

Au cours de l'hiver 1937-1938, une mission confiée sous le patronage de Lord Wakefield à Miss Freya Stark, Miss G. Caton Thompson et Miss E. W. Gardner, a effectué, dans le voisinage de Ḥureyḍa, les premières fouilles archéologiques qui aient été entreprises en Ḥaḍramaout. Un petit temple flanqué de cinq sanctuaires privés, une habitation et deux tombeaux creusés dans le roc furent dégagés au cours de cette campagne. Un mobilier relativement important et plus de cinquante inscriptions ont été exhumés dans leur contexte archéologique (202 *bis*). Le déchiffrement de ces textes — pour la plupart de courtes dédicaces — nous a permis d'établir que le temple, appelé Madhâbum, du nom de l'ancienne localité voisine de Ḥureyḍa, était dédié à Sîn, le dieu lunaire ḥaḍramaoutique, et qu'il subit, à plusieurs siècles de distance, deux remaniements importants, attestés d'autre part par les fouilles (202 *ter*). Il présentait la forme d'un quadrilatère de 12,50 × 9,80 m.; son orientation rappelle celle des temples babyloniens, dont l'axe est diagonal aux points cardinaux, la façade antérieure étant orientée vers le sud-ouest. Le seul objet de mobilier provenant du temple est un autel à libations. Les cinq édicules attenant au temple et bloquant ses accès devaient être des sanctuaires privés où le culte continua à s'exercer après l'abandon du temple lui-même. Les autels, un bétyle et une statuette, des autels brûle-parfums et des ossements de moutons et de chèvres qui jonchaient le sol, prouvent qu'on y offrait des sacrifices d'animaux. Les indices paléographiques fournis par les inscriptions con-

cordent avec les données archéologiques et permettent de dater l'édifice primitif d'une période comprise entre le VIe et le IVe siècle avant J.-C., et les éléments les plus récents d'une époque qui ne peut être antérieure à notre ère. [Voir *addenda.*]

Le bétyle et la statuette qui proviennent des petits sanctuaires attenant au temple de Ḥureyḍa permettent de se faire une idée de la manière dont les Arabes méridionaux représentaient leurs dieux. On peut conjecturer également, d'après les figures symboliques qui ornent les inscriptions et les ex-votos, que les divinités étaient des statues à forme humaine ou animale (203). Le caractère astral de la religion était beaucoup plus accusé qu'en Arabie centrale; les symboles astraux étaient également l'objet de représentation divine. Toutefois certaines divinités pouvaient résider dans des pierres (204); on connaît un ʿAthtar qui portait l'épithète *Ḥagar,* „pierre" (205).

Le temple, résidence du dieu, pouvait servir de lieu d'asile (206). Le dieu possédait des troupeaux (207), des terres (208), dont on lui faisait hommage (209). L'Etat de Qatabân tout entier était territoire de ʿAmm et ʾAnbay (210); mais c'est là une métaphore adoptée dans la terminologie politique. Les frais d'entretien du réseau d'irrigation des domaines du temple étaient couverts par le produit de diverses redevances: ʿAthtar voit ainsi l'irrigation de ses terres remise en état (211). La dîme était perçue pour le dieu (212), ainsi que pour la restauration du temple (213); les impôts sur les prémices lui étaient dus (214); le temple de ʾAlmaqah à Barrân percevait une taxe sur des produits aromatiques (215); l'administration fixait les redevances dues au temple par les colons établis sur ses terres (216). L'exploitation du sol était, en effet, fréquemment confiée par le propriétaire (le roi, le temple, une collectivité ou un individu) à des tiers, sans que le droit de propriété fût lésé ou abandonné de ce fait. Les documents établissant cette cession étaient appelés *watf* (216 *bis);* il en était déposé un duplicata dans les archives du temple (216 *ter).*

Le service du dieu et du temple était assuré par des prêtres. On les appelait *rshw* (217) et *shwʿ* (218); on connaît des *rshw* de Kahilân, de ʿAmm, de ʾAlmaqah; un prêtre de ʿAmm portait le titre de „chef des prêtres" *(dh-rshwt)* (219). A El-ʿEla, un personnage est qualifié *ʾgrwd,* „serviteur de Wadd" (220); peut-être était-ce un prêtre. Une classe de prêtres attachés au temple de ʿAthtar était désignée sous le nom de *ʾhl ʿAthtar,* „communauté de ʿAthtar" (221). On connaît

aussi le terme *ʾfkl* (222), en accadien *apkallu,* nom d'emprunt sumérien que l'on retrouve en liḥyanite (223), en palmyrénien et en nabatéen. Une classe de prêtres-administrateurs chargés de gérer les domaines de la divinité sont désignés en qatabanite sous le nom de *rby,* pluriel *ʾrby* (224). Ce nom est associé à *śḥr:* celui qui fait le circuit autour de l'autel ou de la victime, à l'instar de la lune, c'est-à-dire le prêtre (225).

Les prêtres gardaient et administraient le temple et ses biens; peut-être rendaient-ils les oracles au nom de la divinité. La fonction de sacrificateur ne paraît pas leur avoir été réservée.

On ignore le procédé suivant lequel l'oracle était rendu dans le temple. [Voir *addenda.*] L'emploi du terme *ms'l* prouve que la divinité était interrogée; comme en Arabie centrale, on devait parfois recourir aux sorts (18): dans l'inscription *CIH* 548, l'oracle de Ḥalfân est appelé *mqsm.*

Dans certains cas, l'oracle consistait en un signe: l'inscription *CIH* 357 mentionne que Taʾlab fait connaître sa volonté *bhrʾyt hr ʾy,* „par une manifestation qu'il a manifestée" (225 *bis).* De nombreuses inscriptions votives mentionnent que l'ex-voto, le plus souvent une statue d'or, est offert sur l'ordre du dieu. ʿAthtar ordonne aux Sabéens d'établir une colonie à Nashan, ville conquise, et d'y bâtir un temple à ʾAlmaqah (226). Un voleur avait offert en vente à des hiérodules une statue d'or, dérobée sans doute à un temple. Celles-ci consultent leur dieu ʾAlmaqah, qui leur ordonne de lui dédier la statue. Le voleur leur en ayant fait don à leur demande, elles l'offrent à ʾAlmaqah (227).

Les divinités qatabanites ʾAnbay et Ḥawkum portent l'épithète: „ʾAnbay et Ḥawkum de l'oracle et de la décision" (228). Ce double attribut marque l'expression de la volonté divine par voie d'oracle. Un prêtre de ʿAmm bâtit un temple sur l'ordre de l'oracle *(ṣry)* de ʿAmm et Ḥawkum (229). En sabéen, ʾAlmaqah est „celui qui parle" (230); Dhou Samâwi est appelé *ʾlh ʾmrm* (231) „dieu d' ʾAmîrum" (tribu d' ʾAmîrum), ou „dieu d'oracle". Au temple de Taʾlab à Riyâm, l'oracle était rendu au nom de ce dieu, appelé „Seigneur de l'oracle de Riyâm" (232).

Outre les prêtres, le personnel attaché au temple se composait d'hiérodules. Des femmes originaires d'Arabie, d'Egypte, de Syrie, pour la plupart de condition servile, étaient offertes à la divinité et consacrées à son service (233). Des femmes *(ʾntht)* sont vouées à ʿAthtar par acte officiel daté et signé (234). Dans les textes minéens d'El-ʿEla, il

est fait mention d'une classe d'hommes et de femmes donnés en gage au temple et voués au service de la divinité. On les appelait *lw ʿ* (235), *lwʿt* (236). Une femme, nommée *Mwʾl*, est achtetée par un personnage qui l'offre avec tout ce qu'elle possède à la déesse Nakraḥ (237). H. Grimme a rapproché les *lw ʿ* minéens des lévites hébreux (238).

Mention est faite plusieurs fois de dédicaces d'enfants, notamment à la déesse Dhât Ḥimyam (239). Un certain ʾIlʾaws dédie à ʿAthtar et à ʾAlmaqah son épouse Ḥaywat et tous ses enfants (239 *bis*). Mais il peut s'agir là d'une simple formule de piété; les cas sont fréquents où le dédicant se voue au dieu avec tout ce qu'il possède. Un sujet du roi de Ḥaḍramaout consacre à Sîn et aux dieux de sa ville „sa propre personne, son âme et ses sens, ses enfants, son bien, la clarté de son œil et la pensée de son cœur en hommage agréable" (240). Toutefois, un père offre à ʾAlmaqah „sa fille et de l'or" (240 *bis*).

On offrait aussi au dieu des esclaves (241) pour assurer le gros œuvre et les travaux d'entretien du temple.

Outre les redevances qu'il percevait sous forme d'impôts, le dieu était gratifié de nombreuses offrandes. Nous avons dit déjà qu'il possédait des terres, des personnes et des troupeaux; on lui amenait aussi des animaux vivants: un cheval (?) (242); un taureau (243); un taureau et son conducteur (244).

Les ex-voto et les proscynèmes étaient le plus souvent des statues représentant le dédicant ou les animaux recommandés à la faveur du dieu. Parfois la stèle elle-même portant l'inscription dédicatoire remplissait cet office (245) et était placée dans le temple (246). Un dédicant offre à Taʾlab une statue d'argent et deux statues d'or en action de grâces pour sa guérison (247). Un autre offre cinq statues (248). Nombreuses sont les figurines de chameaux: quatre chameaux en or pour la prospérité du dédicant et de son troupeau (249); un chameau en or pour le salut du dédicant et de ses chameaux (250); une chamelle en or pour le bien-être de la chamelle du dédicant (251). On offre aussi un mulet (252), un cheval (253), un taureau en or (254). Un dédicant offre deux statues, un taureau, un autel brûle-parfums *(mqṭr)* et un autel à holocaustes *(mśwd)* (255); d'autres offrent une coupe (256), de l'or rouge de poids garanti (257), des prémices, ou encore une tunique pour vêtir le dieu ʿAthtar (258).

Les inscriptions mentionnent aussi l'offrande d'objets appelés *mʿmr* et *bḥt*. Le *mʿmr* paraît être un objet destiné au culte et placé dans le

temple (259). Quant au *bḫt*, il était probablement un objet votif en bronze ou en marbre (260).

Outre les proscynèmes et les ex-voto, on connaissait les offrandes expiatoires *(ryt*, voir aussi stèle de Mésa, l. 12); les inscriptions minéennes d'El-ʿEla (261) et de Medâin-Saleḥ (261 *bis)* en font mention: on offrait ainsi au dieu une partie de ses biens; une hiérodule est également qualifiée d'„offrande expiatoire" (262). Chez les Sabéens, les infractions aux lois concernant la pureté et l'impureté étaient réparées par des offrandes expiatoires consistant en amendes (263).

L'Arabie méridionale produisait une grande variété d'aromates qui étaient une de ses principales sources de richesse. Aussi l'usage des aromates était-il très répandu dans le culte public comme dans le culte privé. Dans les petits sanctuaires attenant au temple de Sîn à Ḥureyḍa ont été découverts plusieurs autels brûle-parfums (263 *bis)*. Un autel brûle-parfums est offert à un temple de Wadd, en remplacement de celui qui avait été volé (264). On vient offrir au dieu des aromates dans son temple (265). D'autre part, de nombreux petits brûle-parfums à forme cubique devaient servir au culte domestique (266). Les parfums étaient brûlés sur les autels appelés *mqṭr*, et, peut-être *mśwd*, ou répandus sur des autels à libations *(mslm)* (267). Le British Museum possède un autel à libations appelé *mslm*, et dédié à Sîn (268) suivant l'inscription ḥaḍramaoutique gravée sur sa paroi. Le temple de Sîn à Ḥureyḍa était pourvu d'un autel à libations portant également une dédicace sur sa paroi (268 *bis)*. Les aromates étaient appelés parfois *ṭyb ʾl*, „aromates pour le dieu" (269); les inscriptions n'en mentionnent pas moins d'une douzaine d'espèces (270), parmi lesquelles des huiles odoriférantes, des résineux, notamment de l'encens *(lbny)*, de la myrrhe (271).

On connaissait aussi des autels-stèles *(qyf, mqf)* (272), servant sans doute de pierres pour le culte. Un autel de cette espèce est dédié à la déesse Shams (273).

La pratique des sacrifices sanglants était fort répandue. On immolait les victimes au nombre de dix, quinze, vingt-cinq, trente, quarante, etc., sur le parvis du temple (274). L'autel était généralement appelé *mdhbḫt* (275). Les victimes étaient des moutons (276) et des taureaux (277).

A l'occasion de réparations effectuées à un temple, un roi de Ḥaḍramaout immole trente-cinq bœufs, quatre-vingt-deux moutons, vingt-

cinq gazelles et huit léopards (277 *bis*). Un dédicant anonyme offrira „au dieu" dont il ne spécifie pas le nom, „une cuisse et deux pieds, en échange et en don", s'il revient indemne (d'une razzia?) avec sa tribu (277 *ter*).

Il n'est pas fait allusion, à notre connaissance, à des sacrifices humains. D'après H. Grimme (278), l'usage des sacrifices d'enfants et même de femmes est attesté par les inscriptions. Nous pensons avoir établi que les prétendues allusions à des sacrifices d'enfants sont fondées sur la copie défectueuse de certains textes par Halévy (279); quant au sacrifice d'une femme cité par Grimme, il s'agit, croyons-nous, de l'offrande d'une hiérodule (280).

Le sacrificateur paraît avoir été le dédicant lui-même. Il appartenait au roi d'exercer à certaines dates et en certaines circonstances les fonctions de sacrificateur: le neuvième jour du mois *Dhou Thawr* („du taureau"), le roi immole un taureau sur un autel déterminé (281). Le *makhtân* du roi, qui devait se trouver dans le temple, était probablement l'endroit où sacrifiait le roi. D'autres sacrifices avaient lieu à des dates déterminées: le neuf du mois de *Dhou ʾAbhay* doit avoir lieu un sacrifice dont la nature nous échappe par suite d'une mutilation de l'inscription (282). D'après un autre texte, un sacrifice doit être offert le septième jour sur un autel à holocaustes (283). Un taureau devait être immolé au dieu Taʾlab à date fixe, chaque année (284).

Le sacrifice par le feu, qui semble avoir été inconnu en Arabie centrale, était en usage dans les temples de l'Arabie méridionale. Plusieurs inscriptions mentionnent l'érection (285) ou la restauration d'autels à holocaustes *(mṣrb)* dans des temples (286). Sur certains de ces autels, on immolait des victimes à date fixe (287).

Terminons ce chapitre des sacrifices en signalant que, d'après une inscription minéo-grecque découverte à Délos, il y avait dans ce sanctuaire un autel *(mdhbḥ)* dédié „à Wadd et aux divinités de Maʿîn" (288).

La coutume des pèlerinages *(ḥagg, ḥaggat)* (289) aux temples est attestée par plusieurs inscriptions. Il y avait un *ḥagg* à Yathil, au sanctuaire de Dhou Samâwi (290). Les relations sexuelles étaient prohibées pendant les pèlerinages: une femme confesse à Dhou Samâwi qu'elle a eu commerce avec un homme le troisième jour du *ḥagg* (291). Le dieu lunaire ʾAnbay est appelé „seigneur du *ḥagg*" *(bʿl ḥgn)* (292).

Il était interdit de se servir de ses armes contre un homme pendant la „fête" *(mʿd)* de Halfân (293).

Le rite du circuit *(ṭawwâf* en Arabie centrale) (294) n'est pas explicitement mentionné. Toutefois les termes *śḥr* (295), „circuit", qui désigne les prêtres qatabanites, et *qyf, mqf* (296) „autel-stèle", dont la signification primitive est „cercle, circuit", allusion à un circuit effectué autour du lieu de culte, indiquent que ce rite existait chez les Arabes méridionaux (297).

Tout comme en Arabie centrale, il n'y a pas trace de prière collective ou imposée à des heures déterminées. Mais on recourait volontiers à la prière privée dans les temples ou ailleurs. Les inscriptions mentionnent fréquemment la construction ou la réparation d'„oratoires" (sing.: *mdhqn),* appartenant à des temples ou à des demeures privées. D'après l'étymologie *dhqn,* „menton", on y faisait des prostrations, le menton contre terre, comme dans le *masgid* („mosquée"). Cf. Rhodokanakis, dans *Wien. Zeitscr. f. Kunde des Morgenl.,* XLIII, 1936, p. 49.

On invoquait le dieu pour obtenir ses bienfaits; on lui rendait grâces pour les faveurs qu'il avait dispensées: salut, réalisation de toutes les demandes, bonheur et protection (298); faveur et bienveillance du roi et des suzerains; biens de la terre, fertilité des champs en toutes saisons (299); légumes et fruits excellents (300); protection des champs contre la grêle et la vermine (300 *bis);* fécondité des femmes (301); beauté et vigueur des enfants mis au monde (302); troupeaux abondants (303), et en général, abondance de tous les biens acquis ou à acquérir (304); guérison des maladies (305), de la peste mortelle (306), d'une maladie du pied (307), de blessures (308), d'épidémies (309); protection dans les voyages (310), dans les guerres (311), contre les tribus rivales (312), pour le roi, la paix avec les Etats voisins (313), et la victoire sur les ennemis (314); prisonniers de choix (315); libération en cas de captivité (316); aide contre toute incursion (317), contre les razzias (318), contre le pillage et les menaces (319), contre les humiliations, la malveillance de tout ennemi éloigné ou proche (320).

Toute entreprise de quelque importance était confiée à la protection de la divinité: construction et restauration de temples, de maisons, de forteresses, de terrassements pour plantations, d'aqueducs, de travaux d'irrigation, de réservoirs. Les actes officiels, les textes législatifs, les protocoles sont rédigés au nom des dieux. Une inscription sabéenne notifiant un droit de servitude est formulée au nom de ʿAthtar (320*bis);*

une autre inscription place sous la protection du dieu, un aqueduc, avec défense aux riverains de se servir de son eau (321). Les stèles funéraires et les tombeaux sont placés sous la garantie divine, et les violateurs sont menacés des représailles du dieu (322). Celles-ci s'exerçaient aussi contre ceux qui offensaient la divinité. ʾAlmaqah frappe d'un fléau (peste ou famine) et ravage l'habitation et les biens de ceux qui tardent à s'acquitter de payements promis à son temple (322 *bis*).

Les noms théophores nous renseignent sur la nature, les attributs et l'activité des dieux. Nous donnons une brève analyse de ces noms à la fin de cette étude (323).

Comme tous les Sémites, les Arabes du Yemen pratiquaient la sorcellerie et la magie. Des amulettes en argent (323 *bis*), en pierre (324), en bois (325), en bronze (326), portent les mots *Wadd ʾab* ou *ʾAbwadd*, „Wadd est père"; un petit chameau de bronze (327) porte sur la cuisse droite la formule *Wadd ʾab*. On lit aussi sur les amulettes: *Ḥamwadd*, „Wadd est gendre" (328). Certaines stèles à bucranes appelées *śḥr* (329) et *qyf*, *mqf* (330) servaient de talisman et avaient une vertu magique (331).

Une formule de bénédiction souhaitait le bon œil (332); la croyance au mauvais œil *(shṣy)* est attestée par la finale de nombreuses inscriptions.

Les malédictions étaient, comme elles le sont encore en arabe, introduites par *wylyw*, „malheur à" (en arabe *wayl)*; un certain Dhamarʿalay et son fils Thaʾrân remettent en état un barrage destiné à assurer l'irrigation de leurs terres. Parmi les invocations à diverses divinités par lesquelles ils terminent leur épigraphe, ils insèrent la malédiction: „et malheur à Sumyadaʿ" adressée sans doute au personnage qui s'est rendu coupable des dégâts (332 *bis*). A de copieuses malédictions souhaitées aux ennemis succèdent dans Glaser 424, 21-29 (= *CIH* 314 + 954), d'amples bénédictions implorées en faveur des amis et alliés.

La main étendue qui orne diverses inscriptions (333) pourrait symboliser l'adoration; mais on peut y voir également un signe magique destiné à tenir en respect les puissances néfastes (334). Il en est de même des bucranes (335).

Un certain nombre d'inscriptions provenant de l'Arabie méridionale ne se prêtent jusqu'ici à aucune interprétation. Ces textes se composent de lettres ḥimyarites, de lettres présentant des analogies avec l'ancien éthiopien, et de caractères inconnus. Plusieurs lettres sont munies à

leur extrémité d'un petit cercle; on les appelle „caractères à lunettes" (336); on les retrouve dans les textes magiques musulmans (337); ces inscriptions pourraient, elles aussi, présenter un caractère magique.

Les seuls vestiges du culte des morts sont les tombeaux et les stèles funéraires. Les morts étaient placés dans des sarcophages de pierre rectangulaires. Ils étaient mis en terre, et l'endroit de la sépulture était marqué par un tas de pierres (338), entouré souvent d'un cercle de pierres juxtaposées (339). Ailleurs, dans les pays rocheux, les tombeaux étaient des hypogées se composant de plusieurs salles (340). Les deux tombeaux dégagés à Ḥureyḍa sont des hypogées circulaires munis d'une banquette taillée dans le roc (340 *bis*).

Le nom de *khrf*, „pluie d'automne", donné à un tombeau (*RES* 4231), permet de supposer que la chute d'une pluie abondante sur la tombe était considérée comme une bénédiction pour le défunt. Un autre tombeau est appelé *Mrw* (*CIH* 656), de la racine *rwy*, „couler". Ces appellations ont été mises en relation avec la pratique des libations destinées à calmer la soif des défunts (43).

Des objets de toutes sortes: sceaux, bijoux, amulettes, vases à parfums en albâtre (341), plats (342), coupes, proviennent des fouilles de Ḥureyḍa et de fouilles clandestines pratiquées dans les nécropoles. On connaît un grand nombre de statuettes et de stèles funéraires portant le nom du défunt. De vastes cimetières préislamiques du Djôf méridional sont encore couverts de ces stèles (343). Les statuettes en calcaire ou en albâtre représentent le défunt debout ou assis (344). Sur les stèles, le visage est sculpté en ronde-bosse ou en relief; les contours du visage manquent parfois, et seuls les yeux, le nez et la bouche sont représentés (345). La schématisation peut être réduite à deux ellipses ou deux rectangles figurant les yeux (346). Il est des stèles qui présentent une grande surface lisse sans aucune représentation humaine (347). Outre les stèles portant l'image du défunt ou un bucrane (348), il y avait des épitaphes intitulées *nṣb*, „stèle", *nfs*, „âme, personne", *ṣwr*, „image", et portant le nom et la filiation du défunt, avec une imprécation contre les déprédateurs (349).

Aux croyances concernant la survie se rattache la divinisation des rois et des personnages légendaires. En pays ʾawsanite on offrait des statues au roi, appelé „fils de Wadd", dans le temple du dieu, „son père" (350). Le *moukarrib* de Qatabân portait le titre de „premier-né de ʾAnbay et Ḥawkum" (351). Ces appellations, tout en ayant un

sens métaphorique, marquent cependant un lien étroit entre certains hommes et la divinité et montrent que l'idée de la divinisation, réalisée chez les rois de ʾAwsân, ne répugnait pas à la mentalité des Arabes méridionaux.

De nombreux noms composés de personnes paraissent se rapporter à des personnages qui ne figurent pas au panthéon; on les tiendrait volontiers pour des rois ou des héros divinisés: il en est ainsi de *Dhamar,* qui „connaît" *(Dhamaryadaʿ),* „est proche" *(Dhamarkarib),* „entend" *(Dhamarsamaʿ),* „est père" *(ʾAbdhamar)* (352). Le nom *Yadaʿsoumhou,* „que l'on connaisse son nom", pourrait être en relation avec un roi divinisé (353).

Nous pouvons tirer des inscriptions quelques indications concernant les vœux et les serments. Le dieu *Ḥalfân,* son nom l'indique, était le dieu „de serment, de conjuration" (354).

Certaines tribus étaient unies par „un dieu, un patron, un pacte *(ḥbl)* et une alliance" *(ḥmr)* (355).

Le profane et le sacré, le pur et l'impur, étaient nettement distingués. Le temple était appelé *mḥrm,* du concept de *ḥrm,* qui s'applique à ce qui est interdit, défendu, auquel se rattache le terme *ḥrmt,* „ce qui est prescrit comme devant être tenu pour sacro-saint" (356). Grâce à son caractère sacré, le temple pouvait servir de lieu d'asile (357). Les femmes ne pouvaient y circuler en état d'impureté, et ne pouvaient y avoir commerce avec les hommes (357 *bis).*

Il y avait aussi des temps appelés *ḥrm,* pendant lesquels les relations sexuelles étaient interdites (358). Pareille interdiction s'étendait aussi au *ḥagg* (359).

Les pèlerins qui se rendaient au *ḥagg* de Ḥalfân faisaient polir et purifier leurs armes dans le temple. On payait double taxe pour les armes souillées de sang (359 *bis).*

Les infractions aux prescriptions concernant la pureté tant morale que rituelle ou légale, faisaient l'objet d'une confession publique à la divinité, accompagnée d'une profession de repentir et du payement d'une amende. Ces confessions émanaient de collectivités ou d'individus, hommes ou femmes. Elles étaient rédigées pour la plupart sur des tablettes de bronze exposées dans le temple (359 *ter).*

La ville de Haram ayant été châtiée par le dieu Ḥalfân, l'administration municipale fait amende honorable au dieu dans une confession publique, et engage tous ceux qui auraient provoqué le courroux divin

par des offenses blasphématoires, à se corriger et à se repentir (360).

Un certain Khal'amar et son clan confessent qu'ils ont dérobé un troupeau au dieu Ḥalfân. En lui restituant son bien au moment d'entreprendre le *ḥagg*, ils forment le propos de ne plus commettre dans l'avenir un pareil méfait (361).

Un homme appelé Ḥarim se confesse à Dhou Samâwi d'avoir commis plusieurs fautes: il s'est approché d'une femme en temps illicite *(ḥrm)* (362); il a caressé une femme à l'époque de ses règles; il a eu commerce avec une femme accouchée (363); il est entré (dans le temple?) étant impur; il a gardé (?) ses vêtements étant impur (364); il a souillé ses vêtements par des pollutions. Pour tous ces péchés il s'humilie, il s'abaisse, il paye l'amende (?), et veuille le dieu lui pardonner (365).

D'après l'inscription *CIH* 571, interprétée par M. Höfner (dans *Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.*, XLIII, 1936, p. 97-99), la déesse Shams impose à un pénitent un certain nombre de jours d'expiation à accomplir en un an. Ce nombre ayant été doublé pour un motif inconnu, le pénitent peut recourir à un remplaçant pour ce qui concerne les jours supplémentaires.

Une inscription royale minéenne fait allusion à la confession publique du roi, qui se lacère le visage *('shr)* en signe de pénitence *(RES* 2980, d'après Rhodokanakis, dans *Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.*, XLIII, 1936, p. 24).

On connaît aussi des confessions de femmes, dont plusieurs paraissent être des hiérodules. L'une d'elles s'accuse d'un péché qui n'est pas spécifié (366). D'autres s'accusent d'avoir eu commerce avec un homme, au troisième jour du *ḥagg* (367); de ne pas s'être lavée au temps de ses règles; d'avoir embrassé un homme, tandis que... (la fin de l'inscription est mutilée) (368), d'avoir fait pécher (des hommes?) dans le temple (369); d'avoir circulé dans le temple en état d'impureté; d'avoir péché la nuit (?) (en se souillant à l'époque des règles ou par commerce illicite?) (370).

Deux tablettes expiatoires publiées par I. Kratchkovskij contiennent de curieuses confessions faites par des femmes. La première, une servante, confesse à Dhou Samâwi „qu'elle a revêtu un manteau souillé et râpé qu'elle ravaudait, de manière à cacher cela à ses seigneurs (les dieux) Dhou 'Anyat et Dhou Samâwi" (371). Il pourrait y avoir ici une allusion à la coutume signalée par Ibn al-Kalbî (372), suivant laquelle il fallait changer de vêtements et revêtir ceux des prêtres avant de

s'approcher de la divinité ḥaḍramaoutique al-Jalsad. D'après Wellhausen (373), l'origine de cette coutume est à rechercher dans l'obligation de laver ses vêtements (374), afin d'éviter toute impureté en entrant en contact avec la divinité. Au lieu de laver les vêtements, on se serait contenté plus tard de les changer, et les prêtres tenaient à cet effet un vestiaire à la disposition des fidèles. Cette pratique est signalée dans Gen. XXXV, 2 et II Reg. X, 22. Dans le cas présent, la pénitente n'a pas changé de manteau; elle a perdu la faveur du dieu en portant un manteau souillé et râpé qu'elle avait remis en état à la dérobée (375).

La seconde pénitente devait être une dame de condition ayant des clients. Ceux-ci ont contracté une souillure (376) et indisposent le dieu contre la dame qui fait confession et pénitence. On ne précise pas la nature de la souillure; d'après notre interprétation, on se trouverait ici devant un cas de responsabilité morale contractée par une personne dont les subordonnés ont commis une faute.

Il est difficile de déterminer si une distinction primitive entre animaux purs et impurs se trouvait à la base du concept de chasse sacrée: les inscriptions distinguent en effet la chasse de ʿAthtar (377) ou de Ta ʾlab (378), de la chasse au piège (379). Le caractère sacré de la chasse paraît plutôt fondé sur le fait qu'elle a lieu sur l'ordre et avec les armes du dieu. [Voir *addenda.*]

Certains animaux avaient un caractère sacré: le bouquetin, symbole de ʾAlmaqah est fréquemment représenté en bas-relief sur les inscriptions; ce dieu est d'ailleurs appelé „seigneur des bouquetins" (380). Le nom du dieu tutélaire de la tribu de Hamdân, *Ta ʾlab,* signifie „bouquetin" (381). Le dieu *Nasr,* „aigle, faucon" (381 *bis),* avait pour symbole l'animal dont il portait le nom (382). Le taureau, probablement épithète de ʾAlmaqah, est à identifier avec ce dieu (383). Le cheval était le symbole de Dhât Baʿdân, déesse solaire (384); il en est probablement de même du lion (385). Le dieu Saḥar, „aurore", était symbolisé par un serpent (386). Un dieu minéen s'appelait Naḥasṭâb (387), „bon serpent".

Des signes symboliques sont fréquemment placés en tête ou à la fin des inscriptions. Ces signes sont des symboles divins. La massue (388) est le symbole de ʾAlmaqah dans les inscriptions sabéennes (391), et de Nakraḥ dans les inscriptions minéennes (392). Le signe formé de deux traits verticaux, reliés par deux traits horizontaux ou obliques *(Doppelgriffel,* ressemblant à la lettre *dhâl* ḥimyarite) (393), est le

symbole de Dhou Samâwi (394). Le „battant de porte" des textes minéens (395) symbolise ʿAthtar (396). Ce dieu stellaire est aussi symbolisé par de petits cercles juxtaposés; il en est de même de la déesse solaire Dhât Ḥimyam (397). Le croissant surmonté d'un disque (398) représentait primitivement les divinités lunaire et solaire; il est devenu plus tard un symbole du dieu lunaire, considéré dans ses rapports avec sa parèdre solaire (399).

Nous avons signalé déjà (400) que l'année était marquée par les pèlerinages *(ḥagg)* et par d'autres fêtes *(mʿd)*, notamment celle de Ḥalfân, qui paraissait marquée par une sorte de trêve de Dieu.

Le calendrier, comme celui de l'Arabie centrale, était basé sur un double comput (401), le premier lunaire, présentant un caractère religieux, le second saisonnier ou solaire, de caractère économique, en rapport avec les travaux et les occupations inhérents aux diverses saisons. On ignore le procédé d'intercalation qui devait assurer la coïncidence des deux computs (402). Les mois de chaque série pouvaient avoir chacun diverses appellations d'ordre religieux, civil, météorologique, fiscal et agricole. Les noms anciens couvraient primitivement des périodes de deux mois, d'où les appellations de „premier" et „second" dont l'usage s'est maintenu dans plusieurs noms de mois (403).

Les noms de mois présentant un caractère religieux, sont tout d'abord les noms divins: en minéen, Dhou ʾAthirat, Dhou Nour, Dhou Samîʿ, Dhou ʿAmm (?), Dhou Shams; en sabéen, Dhou Niswar, Dhou ʿAthtar, Dhou Thawr; en qatabanite, Dhou Bashamin, Dhou Saḥr, Dhou ʿAmm. Les noms rappelant des pratiques religieuses fixées à un mois déterminé sont en sabén: Dhou-l-Ḥiggatân (mois du *Ḥagg*, en arabe Dhou-l-Ḥijja), Dhou Mouḥaggatân (se rapporte également à un rassemblement ou pèlerinage), et Dhou Ṭanafat, mois de l'abstinence, de la continence (404).

§ 3. *Divinités.*

L'élément astral exerce une prédominance incontestable dans le panthéon de l'Arabie méridionale (405). Il serait toutefois exagéré de ramener, comme le fait D. Nielsen, toutes les divinités arabes à la triade primitive: le dieu-Vénus, le dieu-lune, la déesse-soleil. D'après Nielsen, cette triade se retrouve sous le fouillis des dénominations multiples qui ne qualifient le plus souvent qu'un nombre fort restreint de

divinités. A première vue, on croit avoir affaire à une légion de dieux; en y regardant de plus près, on constate qu'ils ne diffèrent que selon les apparences. La raison en serait surtout dans le fait que les nombreux noms ou groupements divins, apparemment indépendants, *devaient* avoir entre eux un lien organique. En effet, le désordre chaotique dans lequel se présente le panthéon *ne peut* correspondre aux relations qui ont existé antérieurement entre ces groupements et ces noms (406).

C'est là, croyons-nous, ce qu'il faut démontrer. On le concédera volontiers s'il est admis que la religion se développe nécessairement et exclusivement suivant un principe d'évolution interne, sans que cette évolution soit soumise à l'influence de facteurs externes, résultant d'un changements d'habitat, de l'assimilation à une civilisation ou à une culture étrangère par suite de conquête, d'un développement plus intense de relations politiques ou culturelles, etc. Ceci est d'autant plus vrai que l'origine et le caractère de nombreuses divinités de l'Arabie méridionale sont loin d'être éclaircis, et que plusieurs noms divins sont restés jusqu'ici des énigmes indéchiffrables.

L'hypothèse de la triade primitive exclusive de tout autre élément divin est loin d'être vérifiée (407). Mais il est incontestable que les divinités stellaire et lunaire, toutes deux du genre masculin, jouent un rôle prépondérant chez les Arabes du sud, descendants de nomades et grands trafiquants caravaniers. [Voir *addenda.*]

ʿ*Athtar* (408) est le dieu stellaire Vénus (hébr. ʿ*Ashtarte,* accad. *Ishtar).* Il occupe le premier rang chez les divers peuples de l'Arabie méridionale. En ḥaḍramaoutique et en éthiopien, son nom a phonétiquement évolué en ʿ*Astar.* Les Ethiopiens se servirent de ce nom pour désigner le dieu céleste, et cette appellation a persisté dans la terminologie chrétienne.

ʿAthtar exerçait une influence sur l'irrigation et la fécondité, si l'on s'en réfère à l'étymologie ʿ *thr,* „être riche, irriguer". [Voir *addenda.*]

Ce dieu portait les épithètes *shym,* „patron" (sab.); *Dhou Yahriq,* „l'astre qui se couche" (min.); *Shâriqân,* „oriental", l'étoile du matin, avant-coureur du soleil. Il était appelé aussi *nwbn wnbʿn* (sab.), „remplaçant et jaillissant", c'est-à-dire remplaçant les divinités d'irrigation? (408 *bis).* On connaît une vingtaine de ses sanctuaires, sous le nom desquels ses fidèles le désignaient volontiers. La mention de ʿAthtar *Dhou Qabḍ* est très fréquente en minéen comme en sabéen. En minéen, ʿAthtar est appelé *Ḥagar* (409), „pierre". On pourrait en conclure à

l'identification du dieu sabéen *Ḥagar* avec ʿAthtar. Ce dieu porte l'épithète *Qhmm* (410), à rapprocher de *Qâwim*, „puissant", divinité sabéenne (411). La divinité locale Moutîbnaṭyân (412) est qualifiée une fois de l'épithète ʿAthat, forme apocopée de ʿAthtar, fréquente dans les noms théophores. Il serait hasardé d'identifier pour ce motif — comme le suggère Nielsen — toutes les divinités dont le nom est composé de *Moutîb* avec ʿAthtar (413).

La déesse *Nawrâwu* (414) (sab.), „la lumineuse, l'aurore" mentionnée après ʿAstar, pourrait être son parèdre.

Les dieux *Saḥar* (415) (sab.), „aurore", et *Samîʿ* (416) (sab.), „celui qui exauce", mentionnés après ʿAthtar et avant les divinités lunaire et solaire, sont probablement des manifestations de ʿAthtar; *ṣḥr* est le „crépuscule du matin" (Höfner, etc., dans *Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.*, XLIII, 1936, p. 222).

Quant à *Kakkawân* (417) (min.), ce nom est à rapprocher de *kawkab* (418), „étoile", et peut désigner un dieu stellaire.

ʾAlmaqah (419), dieu lunaire était le dieu principal et protecteur du peuple sabéen. On ignore la signification exacte de son nom (420) qui revient plus de trois cents fois dans les inscriptions sabéennes. Il était invoqué dans de nombreux sanctuaires dont les noms lui servaient d'épithètes. A Mârib, son temple principal était *ʾAwwâm*, aujourd'hui le *Ḥaram Bilqîs* (421), comme en témoigne une inscription recueillie sur place (422). Aussi ʾAlmaqah est-il connu sous le nom de „seigneur de ʾAwwâm" *(bʿl ʾwm)*, même en dehors de Mârib. Il porte encore les titres de „seigneur des bouquetins" (423); de *thahwân*, „celui qui parle, qui rend l'oracle" (424). L'épithète *thwr bʿlm*, „taureau seigneur", doit vraisemblablement être appliquée à ʾAlmaqah (425).

Hawbas, qui prend souvent la place de ʾAlmaqah dans la triade sabéenne (426), paraît être le dieu lunaire caractérisé par son influence sur le flux et le reflux de la marée. Hommel rapproche *Hawbas*, „l'aride" (sécheresse consécutive au reflux) du babylonien *Yabushum*.

Dhou Samâwi (427) présente également des analogies avec ʾAlmaqah. On ne peut toutefois affirmer avec certitude que les deux divinités soient identiques. Il serait téméraire d'autre part de voir dans Dhou Samâwi le „seigneur du ciel", et de rapprocher son nom de celui de Baʿalsamîn (428). Grohmann hésite à préciser la nature et les attributs de ce dieu. D'après Nielsen (428 *bis*), Dhou Samâwi est, non pas „le seigneur du ciel" mais le dieu de la fertilité, „celui qui fait pleuvoir".

Cette hypothèse nous paraît fondée sur une interprétation inexacte de l'élément *Dhou,* et sur une étymologie erronée du nom *Samâwi (428ter).* Remarquons que ce dieu est appelé *ṣahrân,* „resplendissant", et qu'on lui donne l'épithète *ʾlh ʾmrm,* „dieu d'Amîrum" (tribu), ou „dieu d'oracle" (429). Dhou Samâwi, mentionné fréquemment en sabéen, possédait de nombreux sanctuaires.

Avec Dhou Samâwi est mentionné une fois *Dhou ʾAnyat* (431). Est-ce une divinité des ténèbres par opposition à Dhou Samâwi? Le mot arabe *ʾany* signifie „temps, moitié de la nuit" (432).

Le dieu lunaire des Minéens était *Wadd* (433), dont le culte s'est répandu chez leurs voisins (434). Wadd est fréquemment appelé „père", notamment sur les amulettes (435). Outre de nombreuses qualifications empruntées à ses sanctuaires, il porte celle de *shahrân,* „la lune", ou *shahîrân,* „l'illustre". Un petit autel portant en minéen et en grec une dédicace à Wadd a été découvert à Délos (436).

Le dieu lunaire qatabanite était *ʿAmm* (437), „beau-père" appelé aussi *ʿAmmân.* Les gens de Qatabân se qualifiaient volontiers „fils de ʿAmm (438), tribus de ʿAmm". On connaît l'épithète *ʾAmm raʿyân waśâḥirum,* „ʿAmm, le croissant et gyrant" (439).

Les Qatabanites adoraient aussi la lune sous le nom de *ʾAnbay* (440), le „porte-parole", à rapprocher du Nabû babylonien. On l'appelait „ʾAnbay de l'oracle et de la décision" (441), et „seigneur du *ḥagg*" (442).

Ḥawkum (443) était en relation étroite avec ʾAnbay. D'après Rhodokanakis, Ḥawkum et ʾAnbay étaient une seule divinité: Ḥawkum rendait, comme ʾAnbay, l'oracle et la décision" (444). Nielsen y voit la sagesse divinisée; pour Hommel, Ḥawkum est fille de ʿAmm et parèdre de ʾAnbay. Nous croyons qu'elle était la divinité lunaire sous un aspect particulier.

Sîn (445) était le dieu lunaire ḥaḍramaoutique. Nous avons signalé plus haut (p. 317) les fouilles qui amenèrent la découverte d'un temple de Sîn à Ḥureyda. On a découvert à Délos une stèle en marbre portant en ḥaḍramaoutique une dédicace à Sîn Dhou ʾIlim (446). Cette épithète qui qualifie fréquemment Sîn, est probablement le nom d'un de ses temples en Ḥaḍramaout.

A Sîn correspond *Ḥawl* (447), comme Hawbas à ʾAlmaqah, et Ḥawkum à ʾAnbay et à ʿAmm. Le terme marque une idée de récurrence; on y verrait volontiers l'ensemble des cycles lunaires constituant

une année, comme *Warakh* (448), („mois"), chez les Qatabanites, marque l'ensemble des phases lunaires constituant un mois.

Avec Warakh est mentionné *Ḥarimân* (449), qui est, d'après Hommel, la lune décroissante, parèdre de Warakh. En sabéen *Roubʿ* (450) („quart, quartier"), et en qatabanite *Roubʿ Shahar* (450 *bis)* („quartier de lune") sont également des aspects particuliers de la divinité lunaire. Le Roubʿ sabéen est peut-être ʾAlmaqah.

On trouve dans les noms théophores des traces de *ʾAwm,* divinité lunaire nabatéenne (451), et de *Hilâl* (452) („lune").

La déesse solaire était connue chez les Sabéens sous une double appellation: *Dhât Ḥimyam* (453), „l'incandescente", et *Dhât Baʿdân* (454), „l'éloignée". Nielsen y voit le soleil d'été et le soleil d'hiver. Les deux appellations, fréquemment juxtaposées, occupent régulièrement le troisième rang dans la triade, après le dieu-lune.

Le nom de *Shams* (455), „soleil", désigne la divinité solaire en ḥadramaoutique et en qatabanite. En sabéen, ce mot est devenu fréquemment un terme générique s'appliquant aux divinités familiales (456): les divinités d'un clan ou d'une famille sont dites „leur soleil, leurs soleils"; on les appelle „dames des territoires", ce qui permet de les assimiler à des dieux-termes. Shams est appelée *mashriqîtân,* „orientale", ou „soleil-levant".

Une tribu qatabanite porte le nom de *Dhou Maḥroudâwu wamashriqîtân,* „de la jaune dorée et de l'orientale". Rhodokanakis y voit le soleil couchant et levant (457). Shams est aussi appelée en sabéen *Tanûf,* „la sublime, celle qui se lève", et que l'on pourrait opposer à *Tadûn* (458) (sab.), „celle qui s'humilie, qui se couche".

ʾAthirat (hébr. *ʾAshera,* accad. *Ashratu),* divinité qatabanite, apparaît parfois au rang assigné à la déesse solaire. Elle est mentionnée avec Wadd dont elle partageait le temple, et avec ʿAmm. Rhodokanakis en conclut qu'elle est la parèdre de ce dieu *(458 bis).*

ʾAranyadaʿ est également le nom d'une divinité mentionnée en sabéen après le dieu lunaire *(RES* 4668); en minéen, après ʿAthtar et avant Wadd.

Les noms *Samayhat* (459) (sab.), „la céleste" et *Nakraḥ* (460) (min. et peut être sab.) désignent probablement la déesse solaire. Elle est connue en sabéen sous l'appellation *ʿOuzzay, ʿOuzzayân* (461), „la puissante", en arabe septentrional al-ʿOuzzâ (462). Les Sabéens rendaient également un culte à *ʾOumm-ʿAthtar* (463), „la mère de

ʿAthtar", qui pourrait être le soleil. ʿAthtar étant du masculin chez les Arabes du sud, le nom ne peut signifier „ʿAthtar est mère".

La divinité solaire est souvent désignée sous le nom de l'un ou l'autre de ses sanctuaires le plus connus: *Dhât Raḥbân* (464) (qat.), *Dhât Ghaḍrân* (465) (sab.), *Dhât Ẓahrân* (466) (sab. et qat.), *Dhat Nashq* (467) (min.), *Dhât Barrân* (468) (sab.). On l'appelle aussi „la dame de *(bʿlt)* Ḥadith" (sanctuaire de ʿAthtar), *Dhât Ẓarbim* (469).

La triade était parfois désignée par de simples épithètes, et non par des noms propres: „le regard bienveillant (de ʿAthtar), le rayonnement éclatant (de la lune) et Shams au regard bienveillant" (470).

Les divinités locales, tutélaires d'un lieu, d'une tribu, d'un clan ou d'une famille étaient nombreuses. On compte parmi elles *Taʾlab* (471), „bouquetin", patron de la tribu sabéenne de Hamdân; il vit croître son importance avec celle de ses adorateurs. Son sanctuaire principal était à Riyâm; Taʾlab y rendait un oracle célèbre (472), qui lui valait le titre „Taʾlab de Riyâm, seigneur de l'oracle de Riyâm". On l'appelait *Youharhim,* „celui qui fait pleuvoir", épithète peu compatible avec la qualité de dieu lunaire que lui attribue Hommel. Les inscriptions mentionnent une douzaine de ses sanctuaires.

On ignore si le „temple de *Hirrân*" (473) (sab.) est un temple de la localité bien connue, ou un sanctuaire d'une divinité de ce nom. *Ḥalfân* (474) (sab.), dieu de „serment" (475), était appelé „patron", divinité locale. *Ḥalîm* (476), „clément" (?) était le dieu de deux tribus sabéennes; on lui connaît deux sanctuaires. *Bashîr* (477) (sab.), „messager", et *Samîʿ*, déjà cité (478), tout comme les dieux anonymes *Dhou Mafʿalim* (479) (sab.), „celui de Mafʿalim", et *Dhou bi-Raydân* (480) (sab.), „celui qui est à Raydân", sont des divinités locales. L'anonyme *Yadaʿ soumhou* (481) est, d'après le *Corpus,* un roi divinisé. *Balw (?)* est un dieu ou un démon des morts.

La déesse solaire, nous l'avons vu, est fréquemment invoquée comme déesse locale sous le vocable d'un de ses sanctuaires (482). Le nom de *Shams* lui-même est devenu synonyme de divinité domestique assimilée aux dieux-termes (483); un autre dieu-terme est *Warafû* (484) (qat.), „limite". Il est associé aux *Mounaḍḍih, Mounaḍḍiḥat* (485) (qat., sab.), „ceux, celles qui irriguent", divinités protectrices de l'irrigation. Les limites des domaines agricoles étaient fréquemment tracées par les canaux d'irrigation; à ce titre les *Mounaḍḍiḥ* étaient aussi des dieux-termes. Ils ne se contentaient pas d'assurer la protection des sources et

des puits. Ils assuraient d'une manière générale la fécondité de la terre en dispensant l'eau, et ils faisaient partie, à ce titre, du groupe des génies tutélaires de la famille. On les appelait *„Munaḍḍiḥ* de leurs maisons"; „seigneurs de leurs maisons", par exemple „de Wa'il; de Wakîl" (486).

Les *ba'al* étaient également des divinités locales protectrices des maisons (familles, clans) (487). Ils sont appelés *„ba'al* de leur maison"; un *ba'al* était protecteur d'un canal d'irrigation (488) (sab.). Les grandes divinités 'Almaqah, 'Anbay, Dhou Samâwi, 'Athtar, Ta'lab étaient *ba'al* de divers sanctuaires; Shams était *ba'alat* (dame) de Ghaḍrân; la déesse solaire était *ba'alat* de Ḥadith (489).

Plusieurs dieux dont le nom est composé d'un premier élément *moutîb* (490), „qui accomplit, qui réalise", étaient sans doute des divinités locales protectrices des récoltes. *Moutîbmadhgab* (491) (sab.), „celui qui assure la moisson" ou la cueillette; *Moutîbnaṭyân* (492) (sab.), „celui qui assure l'humidité à la terre". Ce dieu était qualifié d'une série d'épithètes composées de *'ab,* „père"; „père de protection" *('bḥmy);* „père de bonne grâce" *('brḍw);* „père qui prend soin" *('bsh'r);* „père d'amour" *('bshḥq);* on trouve aussi „qui donne le bien-être (?)" *(h'dn);* „rocher de bien-être" *(ẓwr'dn)* et *'Athat* (494). D'après Hommel et Hartmann ces différents noms, à part le dernier, sont des noms d'hiérodules offertes à Mutîbnaṭyân. Il y a enfin *Moutîbqabṭ* (495) (min. et sab.?), „celui qui assure la moisson".

Le nom du dieu minéen *Nahasṭâb* (496), „bon serpent", mentionné avec Wadd, était connu également comme nom propre d'homme.

Le culte de *Nasr,* „aigle" (497) (sab.), est attesté en Arabie centrale. A part quelques inscriptions (498) où ce mot se présente comme un nom divin, il doit être interprété en sabéen comme un substantif ou une préposition: „territoire", ou „dans la direction de" (499). *Niswar* (500) (qat.), collectif, à rapprocher de Nasr, est mentionné avec 'Il.

Le dieu *Dhou 'Awdhân* (501) (min.), „maître du secours, celui qui secourt", a été identifié, probablement à tort, avec Gadd'awîdh (502).

D'autres divinités appartiennent au panthéon des peuples voisins. Le nom du dieu *Roummân* (503) (sab.), „grenade", est épithète du dieu nord-sémitique Hadad, dieu de la foudre. La déesse *Ra'at* (504) (sab.) rappelle un nom propre punique *'br't.* On pourrait voir une relation entre *Ra'at* et l'arabe *ra'd* „tonnerre", fém. *ra'dat,* „peur, tremblement". *Qaynân* (505) (sab.) est sans doute apparenté au Qênum

babylonien. *Nabʿal* (506) (min. et sab.?) est peut-être d'origine madianite. *Rakhîm* (507) a la même signification que *Raḥîm*, divinité palmyrénienne connue en safaïtique (508). *Madhouwâwou* (509), forme du pluriel, à rapprocher de l'arabe *dâhyat*, „malheur, calamité", est un synonyme de *Manât*, „sort" (510). *Yathiʿ* (511) (sab.) est attesté à l'état isolé par deux inscriptions; ce nom se présente dans d'autres textes d'authenticité douteuse, et dans de nombreux noms théophores. [Voir *addenda.*] On trouve également la trace de *Qaws* ou *Qays* (512) dans des noms théophores.

Nous ignorons la nature des dieux *Nawsham* (513) (sab.), *Raghoumaran* (514) (min.) et de la déesse *Bashamoum* (515) (min.).

Outre les divinités locales que nous venons de citer, d'innombrables divinités anonymes peuplaient le panthéon de l'Arabie méridionale. On les invoquait collectivement, et on reconnaissait leur influence dans un groupement, une région ou un pays. Rappelons la formule finale caractéristique d'une inscription minéenne invoquant la protection de „toutes les divinités de Maʿîn et de Yathil, toutes les divinités des nationaux et des alliés, et toutes les divinités de la terre et de la mer, de l'Orient et de l'Occident" (516).

Nous terminons cette nomenclature par la mention de *ʾIl* (517), divinité commune à tout le panthéon sémitique. ʾIl, substantif, peut qualifier n'importe quel dieu; ce mot est devenu lui-même un nom propre désignant une divinité déterminée (518). Une inscription sabéenne cite un prêtre *(rshw)* de ʾIl (519); en qatabanite, ʾIl porte les épithètes de *fakhr* (cf. accad. *poukhrou*, „puissance"), et *taʿâlay* „qu'il soit exalté!, très haut", attribut d'Allah dans le Qoran. Tandis que ʾIl ne présente aucun caractère prépondérant comme divinité, il est l'élément divin qui entre le plus souvent — plus de cent fois — dans la composition des noms théophores. Ceux-ci décèlent aussi les traces du culte de *Lât* (520). La prétendue mention de ʾIlahat en sabéen repose sur une méprise (521).

Dans les inscriptions monothéistes (521 *bis)* sabéennes, Dieu est appelé *Raḥmanân* (522), „le clément", épithète d'Allah dans le Qoran *(al-raḥmân);* on l'appelle „Raḥmanân qui est aux cieux" (523); „seigneur du ciel et de la terre" (524). Dieu porte aussi le nom „ *ʾIlahân*, seigneur du ciel et de la terre" (525), et „ *ʾIlân*, seigneur du ciel et de la terre" (526). Une inscription judaïsante donne à Raḥmanân les épithètes „dieu d'Israël, seigneur de Juda" (527).

Les inscriptions chrétiennes assignent à Raḥmanân la première place dans la formule trinitaire: „Raḥmanân, et son Messie et l'Esprit-Saint" (528); „Raḥmanân, et son fils Kristos le Victorieux..." (529).

Il est douteux que, dans une inscription monothéiste mentionnant Raḥmanân, le nom de Jésus se présente sous la forme *hys'*, et que le terme *hys' m* désigne des adhérents de la communauté chrétienne (529 *bis*).

Il y aurait tout un chapitre à écrire sur les attributs de la divinité tels qu'ils se dégagent de l'examen des noms théophores (530). Contentons-nous d'analyser brièvement ces noms, attestés dans les différents dialectes arabes préislamiques. La divinité est père, mère, frère, sœur, oncle, gendre. L'homme est son fils, son prêtre, son favori, son compagnon, son client, son serviteur (sa servante), son esclave, son bien; il lui appartient *(dhou)*; il lui est docile; il crie vers lui; il cherche refuge auprès de lui; il lui clame sa détresse; il le craint; il se consacre à lui; il lui adresse sa demande; en réponse, le dieu accorde un bienfait, sourit, aime, badine, rend ami, exauce, protège, conserve, sauve, secourt, assiste, aide, cache, prend soin, se souvient, soutient, délivre, guérit, voit, regarde, veille, pardonne, excuse; c'est lui qui fait naître et germer; il sème, il fait vivre, il rend satisfait, il rend brave, il rend ferme, il donne et il dispense; mais c'est lui aussi qui s'irrite, blâme, rejette, frappe, jette l'interdit, abaisse, accable, presse, injurie, se moque, dévaste, écrase, brise, réduit en esclavage, prive de raison; c'est lui encore qui transforme, domine, soumet, bâtit, achève, limite, accroît, allonge, abrège, rassemble, porte; il tranche, juge, connaît, propose, prend, choisit, rétribue. Car il est seigneur, roi, chef, pasteur; il est force; il est vieillard, ancien; il est puissant, élevé, grand, satisfait, heureux, fort; il est bon, juste, droit, pur, généreux, bienveillant, fidèle, ami, commensal; mais il est aussi ferme, tenace, jaloux, avide, rusé, lent; il vit; il se repaît; il est objet de louange; qu'il vive!

L'homme existe „par" *(bi)* lui et par ses attributs; il est appelé „en son nom"; il s'appelle face, droite, puissance, gloire, plénitude, force, bravoure, victoire, protection, refuge, bienveillance, beauté, ornement, marque, germe, amertume, vie de la divinité. Le nom humain compte dans ses éléments la demeure, le séjour, la chasse du dieu; celui-ci est appelé lion, chien.

Un certain nombre de noms théophores ont manifestement trait au caractère astral de la divinité: lumière, clarté, accroissement, retour du

dieu; il brille, il est éclatant, il éclaire, donne de la chaleur, se transforme, il est croissant, il tourne, passe, il est proche, il est éloigné, il descend, il est près de se coucher, il se couche, il disparaît.

NOTES

(1) Les numéros d'ordre placés en note après les noms d'auteurs correspondent aux numéros de la bibliographie qui fait suite à ces notes. — Les abréviations usitées au cours de ce travail, se rapportent aux ouvrages portant les numéros d'ordre suivants dans la bibliographie: BUHL, *Das Leben Muhammads* = 40; CIH = 78; DUSSAUD, *Les Arabes* = 72; GRIMME, *Texte* = 73; GROHMANN, *Göttersymbole* = 92; HOMMEL, *Ethnologie* = 14; IBN AL-KALBI = 28; JAUSSEN-SAVIGNAC = 58; MARMARDJI = 36; NIELSEN, *Handbuch* = 16; RES = 102; RATHJENS-v. WISSMANN, *Vorisl. Altert.* = 104; RHODOKANAKIS, *Kat. Texte* = 96; ID., *Kohlân* = 100; ID., *Studien* = 93; RNP = 17; WELLHAUSEN, *Reste* = 25. — (2) WELLHAUSEN, *Reste*, p. 70-71; SNOUCK HURGRONJE, dans BERTHOLET-LEHMANN (= n° 13), p. 654. — (3) BUHL, *Das Leben Muhammads*, p. 73. — (4) Cf. Bibliographie, n° 28. La partie de l'ouvrage d'Ibn al-Kalbî traitant du panthéon arabe a été résumée en français par M. S. Marmardji (= n° 36). Le traité tout entier a été publié, traduit et commenté par Rosa Klinke-Rosenberger (= n° 47). — (5) Par exemple Manât, cf. p. 15. — (6) Par exemple al-Fals, cf. p. 17. — (7) Al-Zoun, dont la beauté servait de terme de comparaison à la beauté des femmes, devait être aussi une statue à forme humaine; cf. p. 18. — (8) Notamment la déesse al-ʿOuzzâ; cf. p. 15. — (9) WELLHAUSEN, *Reste*, p. 101-104. — (10) Cf. p. 18. — (11) Cf. p. 15, 21, 22. — (12) Cf. p. 10-11. — (13) Cf. p. 15. — (14) Cf. p. 17. — (15) *Reste*, p. 208-209. — (16) Cf. p. 9. — (17) Cf. p. 17, 23. — (18) Sour. 15, 91; cf. p. 30, l'oracle appelé *mqsm* en sabéen. — (19) Cf. p. 14. — (20) Cf. p. 17. — (21) Cf. p. 18. — (22) Sour. 5, 102. — (23) Cf. p. 14, la fontaine de Houbal. — (24) MIGNE, *P. G.*, 79, 611 ss.; cf. WELLHAUSEN, *Reste*, p. 42. — (25) Cf. p. 18. — (26) Cf. p. 8. — (27) Cf. p. 15, 30, 34. — (28) Cf. p. 12. Une inscription sabéenne semble faire allusion à des pratiques analogues; cf. p. 38-39. Voir aussi la coutume en vigueur au sanctuaire d'al-Jalsad, p. 18. — (29) Cf. p. 12; 13-14. — (30) Cf. p. 9. — (31) Sour. 55, 31. — (32) Cf. p. 11. — (33) Cf. p. 13-14. — (34) Cf. p. 16; voir aussi les serments par ʿAwḍ et al-Saʿir, p. 17. — (35) Cf. p. 17-18. — (36) Cf. p. 16, le châtiment de ʾIsâf et Naʾila; voir aussi pp. 33 et 38. — (37) Cf. p. 17. — (38) Cf. p. 38. — (39) Cf. p. 10. (40) Cf. p. 15. — (41) Cf. p. 11. — (42) Cf. p. 40. — (43) Cf. p. 35-36. La croyance suivant laquelle les morts éprouvent la soif et la faim est attestée par un usage qui est toujours en vigueur chez les Arabes: ils „ménagent encore sur leurs tombeaux une petite cavité qui est censée recueillir l'eau du ciel". Ils immolent sur la tombe un chameau chargé d'une provision de nourriture et d'eau

(A. PARROT, *Le „refrigerium" dans l'au-delà,* dans *Rev. Hist. des Relig.,* t. 114, 1936, p. 91). — (44) *Revue Biblique,* 1926 (= bibliogr. n° 36), p. 399. — (45) Cf. p. 9-10. — (46) Sour. 106. — (47) Sour. 20, 65. — (48) *Reste,* p. 75. — (49) Cf. p. 9. — (50) Sour. 53, 19-21. — (51) Sour. 37, 149. — (52) Cf. p. 21, 22, 47. — (53) Cf. p. 21, 22, 47. — (54) *Reste,* p. 33. — (55) *Handbuch,* I, p. 223. — (56) DUSSAUD, *Les Arabes,* p. 122. Cf. *RNP,* I, p. 2-3. — (57) Cf. p. 20. Voir la divinité ʿOuzzayân en Arabie méridionale, p. 44. — (57*bis*) Cf. p. 8. — (58) Cf. p. 13. — (59) Cf. p. 10. — (60) Cf. LAND, *Anecdota syriaca,* III, p. 247, cité par WELLHAUSEN, *Reste,* p. 40 s. — (61) WELLHAUSEN, *loc. cit.* — (62) Cf. p. 21; *RNP,* I, p. 18-19. — (63) Cf. p. 7. — (64) Cf. *RNP,* I, p. 18-19. — (65) Cf. p. 9. — (66) Cf. p. 20, 21, 43. — (67) Sour. 71, 22-23. — (68) Cf. p. 21. — (69) Voir plus bas, Yaghouth et Yaʿouq. — (70) *RNP,* I, pp. 23; 147-148. — (71) Comme Souwâʿ et Yaʾouq. — (72) GROHMANN, *Göttersymbole,* p. 69-70 et note 3. Cf. *infra,* p. 39. — (73) Comme Souwâʿ et Yaghouth. — (74) Cf. p. 39, 46. — (75) Cf. p. 13. — (76) Cf. p. 9. — (77) Cf. p. 9, 23. — (78) Cf. p. 23. — (79) Cf. p. 12 et note 34. — (80) Cf. p. 8. — (81) Cf. p. 9. — (82) *RNP,* I, p. 18. — (83) Cf. p. 21. — (84) Cf. p. 20. — (85) Cf. p. 23. — (86) Cf. p. 12. — (87) Cf. p. 8. — (88) Cf. p. 10. — (89) Cf. p. 9. — (90) Cf. p. 9. — (91) Cf. p. 10 et note 28. — (92) Cf. p. 23, 44, 45. — (93) Cf. p. 21, 22; *RNP,* I, p. 32. — (94) Cf. p. 8. — (95) Cf. p. 20, 47. — (96) Cf. p. 47. — (97) Cf. p. 19. — (98) Cf. p. 21; *RNP,* I, p. 10. — (99) Cf. p. 21. — (100) Cf. p. 26 et note 194. — (101) *RNP,* I, p. 29. — (102) Cf. D. H. MÜLLER, *Epigraphische Denkmäler aus Arabien* (Denkschr. K. Akad. Wiss. Wien, Phil.-Hist. Klasse, Bd. XXXVII), 1889, nos. 8, 11, inscriptions de Touwayr, dans le Djôf septentrional. — (103) Jaussen-Savignac 49; 63. — (104) Jaussen-Savignac 77 (?). — (105) Jaussen-Savignac 49. — (106) Jaussen-Savignac 63. — (107) Cf. p. 18. — (108) WELLHAUSEN, *Reste,* p. 146; Jaussen-Savignac 273. — (109) Cf. p. 16, 21, 43. — (110) Cf. p. 29-30; *RNP,* I, p. 10. — (111) Cf. p. 23, 42; *RNP,* I, p. 8. — (112) Jaussen-Savignac 64. — (113) GRIMME, *Texte,* p. 135. — (114) Cf. *RNP,* I, p. 8. — (115) Jaussen-Savignac 77. — (116) Jaussen-Savignac 73. — (117) Cf. p. 15. — (118) Jaussen-Savignac 36; cf. *RNP,* I, p. 26. — (119) Cf. *RNP,* I, p. 15. — (120) Cf. *RNP,* I, p. 12. — (121) Cf. p. 17; *RNP,* I, p. 18. — (122) Cf. p. 21, 47. — (123) Cf. p. 21, 22. — (124) Cf. p. 22. — (125) Jaussen-Savignac 61. — (126) Cf. p. 15, 21, 22; *RNP,* I, p. 2-3. — (127) Jaussen-Savignac 135. — (128) Cf. p. 22-23: Gaddʿawîdh. — (129) Jaussen-Savignac 57. — (130) Sour. 7, 71 ss.; 11, 64 ss.; 15, 80 ss.; 26, 141 ss.; 89, 8. — (131) R. SAVIGNAC, dans *Revue Biblique,* 1930, p. 278. Sur une inscription funéraire nabatéenne, déjà à moitié arabe, de Hejra, datée de 267 après J.-C., le nom de la défunte est ajouté en thamoudéen, sans doute parce que le thamoudéen commençait à supplanter le nabatéen qui n'était plus compris par tous. Les graffites thamoudéens, relevés par Savignac et G. Horsfield dans le temple nabatéen d'Allat au Djebel Ramm, sont tracés dans le crépissage des murs intérieurs du temple, „après l'abandon du sanctuaire", ce qui confirme „que les Thamoudéens ont succédé aux Nabatéens dans l'Arabie du Nord" (M.-R. SAVIGNAC et G. HORSFIELD, dans *Revue Biblique, 1935,* p. 251-252; cf. M.-R. SAVIGNAC, *ibid.,* 1934, p. 581). Voir aussi F. V. WINNETT, *A Study...* (= n° 64), p. 50-54, qui date les textes thamoudéens d'une période qui s'étend du VIe siècle avant J.-C. au IVe s. après J.-C. Cette chronologie nous paraît appeler certaines réserves. Voir G. RYCKMANS, dans *Le Muséon,* L, 1937, p. 335-337 et la réponse de F. V. WINNETT, *ibid.,* LI, 1938, p. 306-307. D'après E. LITTMANN, *Thamûd und Ṣafâ* (= n° 74), p. 28-29, les inscriptions thamoudéennes sont à dater du Ve siècle avant J.-C. au IVe siècle après J.-C. [Voir *addenda.*] — (132) Cf. p. 18, 22; *RNP,* I p. 32. — (133) Cf. p. 20, 22. D'après WINNETT (= n° 64), p. 29-30, *Lhy* est à lire *Nhy,* nom d'une divinité distincte de ʾIl. Cette dernière lecture est probable. Cf. le n. pr. *Grmnhy, RNP,* I, p. 290 et 402. — (134) *RNP,* I, p. 2. — (135) Cf. p. 15, 20, 22. — (136) Cf. p. 15, 22. — (137) Cf. p. 20, 23;

GRIMME, *Texte*, p. 134-135; voir la discussion de cette identification douteuse par SAVIGNAC, dans *Revue Biblique*, 1930, p. 151-152; cf. *RNP*, II, p. 111. — (138) *RNP*, I, 9; le nom est douteux. — (139) *RNP*, I, p. 16. — (140) *RNP*, I, p. 17. — (141) *Ibid.* — (142) *RNP*, I, p. 315. — (142*bis*) Cf. p. 16; *RNP*, I, p. 173. Cf. HUBER, *Journal...* (= n° 48), p. 647, n° 23. — (143) *RNP*, I, p. 35. — (144) *RNP*, I, p. 33. — (145) *RNP*, I, p. 25. — (146) Cf. p. 18. — (147) Cf. p. 17, 20, 23. — (148) Cf. p. 15-16. — (149) Cf. p. 16; *RNP*, I, p. 18-19. — (150) Cf. p. 18. — (151) Douteux; cf. p. 16, 20, 43; cf. *RNP*, I, p. 11. — (152) *RNP*, I, p. 25; cf. HOMMEL, *Ethnol.* (= n° 14), p. 719, note 4. — (153) Cf. p. 46. — (154) Cf. RYCKMANS, *Où en est la publication des inscriptions sud-sémitiques?*, dans *Revue Biblique*, 1932, p. 89-90; 92-93; ID., *L'épigraphie safaïtique* (= n° 75), p. 27-32; ID., *Les inscriptions safaïtiques relevées par M. et Mme Dunand* (= n° 76), p. 127-136. Toutes les inscriptions safaïtiques sont publieées dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*, Pars V, tome I, dont la rédaction nous a été confiée. [Voir *addenda*.] — (155) DUSSAUD, *Les Arabes*, p. 110-111; GRIMME, *Texte*, p. 22-23; LITTMANN, *Thamûd und Ṣafâ* (= n° 74), p. 104-105. — (156) Cf. p. 15, 20, 21. On trouve aussi la forme *y'lt* qui est douteuse. Dans plusieurs textes on pourrait lire *y'nt*. — (157) Cf. p. 15, 21, 47. — (158) Nom de lieu? Cf. *RNP*, I, p. 3. D'après Littmann, ce mot est un verbe. — (159) DUSSAUD, *Les Arabes*, p. 129. — (160) *Texte*, p. 136-137. — (161) *Les Arabes*, p. 144-146; Voir *Corpus* 8 (le commentaire). Grimme cite le graffite V. 402*a* = *Corpus* 4351, où on lit certainement *Roudâ*, et où la mention de 'Ilat est douteuse; la copie porte *yamît*, que Grimme lit *Y'lt* = *'Ilat*. Voir p. 22 et note 156. L'inscription *Corpus* 286, mentionnant la seule déesse Roudâ, est accompagnée de la représentation de la déesse nue. D'après Littmann, la déesse nue est probablement la déesse solaire. *(Thamûd und Ṣafâ* (= n° 74), p. 118). — (162) Cf. p. 20, 21. — (163) Cf. p. 20. — (164) Cf. p. 18, 21. — (165) Sur la figure tracée au centre du graffite V. 402*a* = *Corpus* 4351 (voir DUSSAUD, *Les Arabes*, p. 144, fig. 30), on pourrait prendre les cheveux pour un arc. Grimme *(Texte*, p. 137) y voit la voûte céleste; comme il y a plusieurs courbes superposées, on songerait plutôt à l'arc-en-ciel. La figure de W. 66 = *Corpus* 1259 représente plutôt la chevelure. Cf. *Texte, pl.* III. — (166) V. 402*a* = *Corpus* 4351; DUSSAUD, *loc. cit.* — (167) Cf. p. 20: *Gaddat; RNP*, I, p. 89. — (168) *RNP*, I, p. 34. — (169) Cf. p. 20, 42. — (170) Cf. Dhou-l-Sharâ en arabe, p. 17. — (171) Cf. p. 18, 44, 45. — (172) Cf. p. 41-42. — (173) Cf. p. 17, 20, 21. — (174) Cf. p. 9, 17. — (174*bis*) Cf. RYCKMANS, *Les inscriptions...* (= n° 76), p. 129; *Corpus* 743, 1970. — (175) Cf. p. 47 et notes 511 et 529*bis*. — (176) *RNP*, I, p. 6. — (176*bis*) Cf. RYCKMANS, *Les inscriptions...* (= n° 76), p. 130; *Corpus* 1585. — (176*ter*) Cf. RYCKMANS, *Les inscriptions...* (= n° 76), p. 128-129; *Corpus* 5050. — (177) *RNP*, I, p. 31; cf. *infra*, p. 47. — (178) En sabéen. Cf. p. 47. — (179) Cf. p. 47-48. — (180) *Texte*, p. 161; 167-168; cf. *infra*, p. 40. — (181) Cf. p. 10-11. — (182) Cf. p. 36. — (183) GRIMME, *Texte*, p. 158. Grimme traduit *ndm 'l* par „il but du vin sur"; Gibb (dans *Journ. of the Royal Asiatic Soc.*, 1932, p. 225) traduit *ndm* par „se lamenter"; ce sens est adopté par Littmann *(Thamûd und Ṣafâ* (= n° 74), p. 114-115. Cette interprétation est aussi la nôtre. Cf. *Corpus* 2240. — (183*bis*) Les pages qui suivent (25-40) sont extraites en partie de G. RYCKMANS, *Rites et croyances préislamiques en Arabie méridionale*, dans *Le Muséon*, LV, 1942, p. 165-176. — (184) Cf. J. A. MONTGOMERY, *Arabia and the Bible* (= n° 18), 1934. — (185) Cf. HOMMEL, *Ethnologie*, p. 578 ss. — (186) Cf. J. TKAC, art. *Saba, Sabaei*, dans PAULY-WISSOWA, *Realencycl. Class.* I, 1920, col. 1298-1519; C. CONTI ROSSINI, *Chrestomathia arabica meridionalis epigr.*, 1931, p. 1-37. — (187) Cf. J. TKATSCH, art. *Saba'*, dans *Encycl. of the Islam*, fasc. A, 1924, pp. 5-19. — (188) Cf. RYCKMANS, *Où en est la publication des inscriptions sud-sémitiques?* dans *Revue Biblique*, 1932, p. 91 ss; M. HÖFNER, *Der Stand...* (= n° 115), p. 51-55; G. RYCKMANS, *Epigr. voorislam. bronnen...* (= n° 20), pp. 6-7. — (189) Cf. N. RHODOKANAKIS, *Das öffentliche*

Leben in den alten südarabischen Staaten, dans NIELSEN, *Handbuch,* I, p. 118. Voir aussi HOMMEL, *Geschichte Südarabiens, ibd.,* p. 57 ss. — (190) On ne connaît pas de textes faisant allusion à des *moukarribs* chez les Minéens; les *moukarribs* sont mentionnés dans des inscriptions sabéennes, qatabanites et ḥaḍramaoutiques. — (191) A partir des guerres de conquête de Kariba'il Watar *moukarrib* de Saba, qui, le premier, assuma le titre de roi. Cf. *RES* 3945. — (191*bis*) L'histoire et la chronologie de l'Arabie méridionale en sont encore à leurs débuts. On en trouvera les éléments dans HOMMEL, dans NIELSEN, *Handbuch,* I (= n° 16), p. 57-108; RYCKMANS, *Chronologie sabéene* (= n° 113); MLAKER, *Die Hierodulenlisten* (= n° 114), p. 72-104. [Voir *addenda.*] — (192) I. GUIDI, *L'Arabie antéislamique,* Paris, 1921, p. 73. — (193) Cf. p. 48. — (194) C'est ce qui explique l'établissement d'une colonie minéenne dans la région d'El-'Ela, l'ancienne Dedan, au nord du Hedjâz. Les Minéens y possédaient des entrepôts et des relais. — (195) Cf. A. GROHMANN, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet,* I, II, 1922, 1933; RHODOKANAKIS, dans NIELSEN, *Handbuch,* I, p. 109 ss.; RYCKMANS, dans *Revue Biblique,* 1928, p. 287. — (196) Cf. pp. 36-37. — (196*bis*) Cf. p. 37. — (197) *RES* 2975. — (198) Cf. p. 46. — (199) Cf. p. 45-46; RHODOKANAKIS, *Kat. Texte,* II, p. 10-12; RYCKMANS, dans *Le Muséon,* XLVIII, 1935, p. 87. — (199*bis*) Cf. p. 42. — (200) Cf. *CIH,* tome II, p. 20 ss.; GROHMANN, *Zur Archäologie Südarabiens,* dans NIELSEN, *Handbuch,* I, p. 149 ss. [Voir l'*addendum* à la p. 29]. — (201) C. RATHJENS und H. v. WISSMANN, *Vorislamische Altertümer* (= n° 104), p. 25 ss.; cf. RYCKMANS, dans *Le Muséon,* XLVI, 1933, p. 319. — (202) *Deutsche Aksum-Expedition, Bd.* II (= n° 90), pp. 78-84; cf. GROHMANN, dans NIELSEN, *Handbuch,* p. 152 ss. — (202*bis*) Cf. G. CATON THOMPSON, *The Tombs...* (= n° 116); G. RYCKMANS, *Les fouilles de Ḥureyḍa* (= n° 117). — (202*ter*) Cf. G. RYCKMANS, *Epigraphy,* dans CATON THOMPSON, *The Tombs...* (= 116), p. 155-184. — (203) Cf. p. 8: Un dédicant offre au temple une tunique pour vêtir le dieu 'Athtar *(RES* 3495, 1); des dieux tels que Nasr („aigle"), Ta'lab („bouquetin"), le dieu lunaire (taureau symbolisé par le croissant) devaient être représentés sous forme d'animaux. Cf. GROHMANN, *Göttersymbole,* p. 56 ss. — (204) Cf. p. 8. — (205) Cf. p. 41-42; *RES* 2846 A; 2924. — (206) *CIH* 548; cf. *supra,* p. 9. — (207) Cf. p. 38. — (208) *CIH* 376. — (209) *RES* 2774. — (210) *RES* 3945, 13. — (211) *RES* 3945, 2. — (212) *CIH* 567. — (213) *RES* 2980*bis*. — (214) *RES* 2801; 3400; RYCKMANS, dans *Le Muséon,* XLVIII, 1935, pp. 186-187. — (215) *CIH* 400; cf. RHODOKANAKIS, *Studien,* I, p. 9. — (216) *RES* 3688-3691. — (216*bis*) Cf. RHODOKANAKIS, *Die Bodenwirtschaft im alten Südarabien,* dans *Anz. Wien. Ak. Wiss., Ph.-Hist. Kl.,* 1916, pp. 174-178; voir *RES* 2876, 3. — (216*ter*) Cf. RHODOKANAKIS, *Studien,* III, p. 21; *CIH* 174, 17-18. — (217) *RES* 2813; 3156; 3882; *CIH* 384. — (218) *RES* 2885. — (219) *RES* 311, 2; cf. RHODOKANAKIS, *Kohlân,* p. 33. — (220) *RES* 3371; cf. *RES* 3079? — (221) *CIH* 434. — (222) *RES* 2689; 3945, 14. — (223) Cf. p. 20. — (224) *RES* 3540. — (225) Cf. p. 10, 12, 34; HÖFNER-RHODOKANAKIS, dans *Wien. Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.,* XLIII, 1936, p. 216. — (225*bis*) Cf. HÖFNER, dans *Wien. Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.,* XLIII, 1936, p. 105. — (226) *RES* 3945, 16. — (227) *CIH* 581, d'après la traduction de Rhodokanakis dans GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum A. T.,* 2e éd., 1926, p. 467-468. — (228) Cf. p. 43; *RES* 3540; cf. *RNP,* I, p. 13. — (229) *RES* 311, 2; cf. RHODOKANAKIS, *Kohlân,* p. 33. — (230) Cf. p. 42. — (231) *CIH* 528, 3-4; cf. *infra,* p. 43. — (232) *CIH* 575, 2; cf. p. 45. — (233) *RES* 2773; 3445*bis*; MLAKER, *Die Hierodulenlisten...* (= n° 114). — (234) *RES* 3306. — (235) *RES* 3351; 3356; 3603. — (236) *RES* 3357. — (237) *RES* 3697. — (238) *Le Muséon,* XXXVII, 1924, p. 169 ss. — (239) *CIH* 492, 493, 495, 496. — (239*bis*) Glaser 720; cf. M. HÖFNER, dans *Wien. Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.,* XLV, 1938, p. 32. — (240) *RES* 2693. — (240*bis*) *RES* 4189. — (241) *CIH* 545. — (242) *CIH* 306. — (243) *CIH* 26; 406. — (244) *CIH* 408, d'après l'interprétation

contestable de Mordtmann et Mittwoch. Selon Rhodokanakis, il s'agit d'une représentation de taureau, symbolisant l'ennemi du dédicant. L'effigie du taureau est offerte en même temps que celle de son agresseur, c'est-à-dire le dédicant. Il ne serait donc pas question de conducteur. Cf. *Wien. Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.*, XLIII, 1936, p. 102 et note 4. — (245) *CIH* 74. — (246) *CIH* 282. — (247) *CIH* 407. — (248) *RES* 3990. — (249) *RES* 4143. (250) *CIH* 521; 535; 536. — (251) *CIH* 579. Le British Museum possède une amulette en bronze représentant un chameau; cf. p. 35 et *RES* 4083. — (252) *RES* 4146. — (253) Cf. p. 39; *RES* 4149. Le Musée des antiquités d'Istanbul possède un petit cheval en bronze avec l'inscription: „Cheval de Dhât Baʿdân (déesse solaire). Dédicace de Laḥayʿathat"; cf. *CIH* 504*bis*. — (254) *CIH* 343. — (255) *CIH* 26. — (256) *RES* 2740; 3247. — (257) *RES* 2693. — (258) *RES* 3945, 1. — (259) *RES* 2646; 3884*bis*. D'après M. Höfner *(Wiener Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl.*, XLII, 1935, p. 34), le *mʿmr* serait un bien foncier ou, parfois, un tombeau. Le mot *mʿmr* peut, croyons-nous, présenter d'autres sens. Une inscription qatabanite appartenant à l'Université de Louvain, fait mention de la dédicace d'un *mʿmr*, faite par une femme, et prononce des imprécations contre celui qui le détournerait de sa destination. Cf. *RES* 4704. — (260) *RES* 3902, n° 142 fait mention de „cinq *bḥt*" et d'„un soleil(?)". Ce soleil était peut-être un bijou votif ayant la forme d'un soleil, cf. hébreu *shâbîs* (= *shumaysh*, „petit soleil"?), Is. III, 18. On a découvert dans les tombeaux palestiniens de nombreux bijoux en or à forme de soleil rayonnant. Cf. Ryckmans, dans *Le Muséon*, XLVI, 1933, p. 319. D'après M. Höfner, le mot *bḥt* signifie „pur, sans mélange"; cf. *Wien. Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.*, XL, 1933, p. 6-8. — (261) *RES* 3282; 3345; 3346; 3356. — (261*bis*) *RES* 3603. — (262) *RES* 3697. — (263) Cf. p. 37. — (263*bis*) Cf. p. 28. — (264) *CIH* 30. Voir aussi *RES* 2771, 5; 2869, où il est fait mention d'un autel à parfums dans un temple. — (265) *RES* 2929. — (266) Voir la pl. I, et Ryckmans, dans *Le Muséon*, XLVIII, 1935, p. 177 et pl. III-IV. Le nom de *Thmrn*, donné à un autel brûle-parfums, permet de supposer que l'on y brûlait aussi des fruits. — (267) *CIH* 438; 492; *RES* 3459*bis*. — (268) B. M. 117929, cf. *RES* 3512. L'inscription *CIH* 338 mentionne un autel à libations dans un temple, et deux autels brûle-parfums *(mqṭr)* sur la montagne ʾItwat. — (268*bis*) Cf. Ryckmans, dans Caton Thompson, *The Tombs* .. (= n° 116), p. 160-161, n° 7. — (269) *RES* 2839. — (270) Cf. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*, I, 1922, p. 116 ss. — (271) *RES* 3459*bis*. — (272) *RES* 3958, 11; 4141; voir p. 34 et 35. — (273) *CIH* 11. — (274) *RES* 2771; 2774; 2778; 2929. — (275) On trouve le mot *ḥrd* sur un fragment d'autel découvert à Aksum. Le terme désigne des sacrifices sanglants, mais l'autel ressemble à un brûle-parfums. Cf. *RES* 3616. — (276) *RES* 2959; dans *CIH* 516, il est fait mention d'un mouton de deux ans immolé à ʿAthtar et à Wadd. — (277) *CIH* 80; 81; 333; *RES* 3104. — (277*bis*) *RES* 4912. — (277*ter*) *RES* 4782. — (278) *Zeitschr. f. Assyriologie*, XXIX, 1914, p. 184-190. — (279) *RES* 3104. — (280) *RES* 3306. — (281) *RES* 3104. — (282) *RES* 3101. — (283) *CIH* 382. — (284) *CIH* 333. — (285) *RES* 3401. — (286) *RES* 2869. Le texte *RES* 2980*bis* commémore la restauration de deux autels à holocaustes dans un temple dédié à Nakraḥ. — (287) *CIH* 382; voir ci-dessus, notes 281-283. — (288) *RES* 3570. — (289) Cf. p. 27, 40. — (290) *CIH* 547. — (291) *CIH* 533; cf. p. 38. — (292) Cf. p. 43; *RES* 3540. — (293) *CIH* 548; cf. p. 40. — (294) Cf. p. 10. — (295) Cf. p. 30. — (296) Cf. p. 35. — (297) Cf. Höfner-Rodokanakis, dans *Wien. Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl.*, XLIII, 1936, pp. 216-217. — (298) *RES* 3908. — (299) *CIH* 174. — (300) *RES* 3929. — (300*bis*) *CIH* 74. — (301) *CIH* 131. — (302) *CIH* 348. — (303 *RES* 3902, n° 138. — (304) *CIH* 94. — (305) *CIH* 336; 407; 530. — (306) *CIH* 557. — (307) *RES* 3991. — (308) *CIH* 82. — (309) *RES* 4139 (?). — (310) *RES* 3022. — (311) *RES* 3022; 3884; 4138. — (312) *CIH* 78, 79. — (313) *CIH* 308. — (314) *CIH* 314. —

(315) *CIH* 140. — (316) *CIH* 80. — (317) *CIH* 81. — (318) *RES* 3902*bis*, n° 149. — (319) *CIH* 26. — (320) *RES* 3929. — (320*bis*) *RES* 3625. — (321) *RES* 3902*bis*, n° 130. — (322) *CIH* 419; 420; 441-445; 447; 450-452. — (322*bis*) *CIH* 81; cf. BEESTON, *Sabaean Inscriptions*, Oxford, 1937, p. 19-20. — (323) Cf. p. 48. — (323*bis*) CATON THOMPSON, *The Tombs...* (= n° 116), pl. XLIV, 14. — (324) *CIH* 476; 589. — (325) *CIH* 473 = *RES* 3305. — (326) *CIH* 474. — (327) *RES* 4083; cf. p. 31 et note 251. — (328) *CIH* 591; 592. — (329) Cf. p. 30 et 34. — (330) Cf. p. 32 et 34. — (331) *CIH* 695; *RES* 3902, n° 120; cf. HÖFNER et RHODOKANAKIS, dans *Wiener Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl.*, XLIII, 1936, p. 212 ss. — (332) *RES* 4336, 5; cf. HÖFNER, dans *Wien. Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.*, XLII, 1935, p. 44-45, 47. — (332*bis*) *RES* 4775, 4; cf. M. HÖFNER, dans *Wien. Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.*, XLV, 1938, p. 15-16 et note 2. — (333) *RES* 2831. — (334) GROHMANN, *Göttersymbole*, p. 46. Cf. F. CUMONT, dans *Syria*, XIV, 1933, p. 385: „En Orient, la main droite levée, la paume en avant, est un geste rituel d'adoration ou de révérence que fait le fidèle en présence des dieux, mais il est aussi un geste de protection prêté par le dieu lui-même". — (335) GROHMANN, *Göttersymbole*, p. 15. — (336) *RES* 3870 B; 3942*bis*; 4081, n° 106; 4206; voir aussi H. St. J. B. PHILBY and A. S. TRITTON, *Najran Inscriptions*, dans *Journ. of the R. As. Soc.*, 1944, p. 129, nos. 139e et 146. — (337) Cf. H. A. WINKLER, *Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei*, 1930; A GROHMANN, dans *Archiv Orientalní*, V, p. 313 s.; M. COHEN, *Documents sud-arabiques* (= n° 107), pp. 57-63. — (338) Cf. p. 10-11. 24. — (339) RATHJENS-v. WISSMANN, *Vorislamische Altertümer* (= n° 104), II, p. 120 ss. — (340) GROHMANN, dans NIELSEN, *Handbuch*, I, p. 161 s. — (340*bis*) Cf. CATON THOMPSON, *The Tombs...* (= n° 116), p. 66-68. — (341) Voir pl. I; cf. RYCKMANS, dans *Le Muséon*, XLVIII, 1935, pl. III, nos. 139, 140, 143; pl. IV, nos. 141, 142. Voir aussi CATON THOMPSON, *The Tombs...* (= n° 116), p. 133 ss. — (342) Cf. RYCKMANS, *ibid.*, pl. IV, nos. 144-147. — (343) RATHJENS, etc., *op. cit.* (cf. n° 104), II, p. 123. — (344) Cf. pl. II et RYCKMANS, dans *Le Muséon*, XLVIII, 1935, pl. II. — (345) Cf. pl. II et RYCKMANS, *ibid.*, pl. II, nos. 131-133. — (346) *CIH* 39; *RES* 3315. — (347) Cf. pl. II et RYCKMANS, *art. cit.*, pl. II, n° 134. — (348) Cf. pl. II et RYCKMANS, *art. cit.*, pl. II, n° 135; voir ci-dessus, p. 29. — (349) Cf. ci-dessus, p. 35 et note 322. — (350) Cf. p. 27; *RES* 454; 461; 3902, nos. 137 et 159*bis*; 4232. — (351) *RES* 3540; 3880; 3881. — (352) *RNP*, I, p. 254; 260. — (353) *Op. cit.*, I, p. 15; cf. *infra*, p. 45. — (354) Cf. p. 45; *RNP*, I, p. 14. — (355) Cf. p. 27; *RES* 2831. — (356) *RES* 3566, 21. — (357) Cf. p. 29. (357*bis*) Cf. p. 12. — (358) Cf. p. 38. — (359) Cf. p. 38. — (359*bis*) *CIH* 548, d'après M. HÖFNER, dans *Wien. Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.*, XLIII, 1936, p. 102. — (359*ter*) Cf. R. PETTAZZONI, *La confessione dei peccati* (= n° 108), II, pp. 312-365; G. RYCKMANS, *La confession publique de péchés en Arabie mérionale préislamique* (= n° 118). — (360) *CIH* 546, d'après RHODOKANAKIS, *Studien*, I, p. 57 ss. — (361) Cf. p. 31; *CIH* 547, d'après RHODOKANAKIS, *op. cit.* p. 59 ss. — (362) Cf. p. 37. — (363) Cf. p. 12. — (364) C'est-à-dire „se trouvant en état d'impureté légale". On pourrait traduire: „il a revêtu ses vêtements impurs", c'est-à-dire „non lavés", ce qui pouvait être une infraction à la loi prescrivant de se présenter à la divinité revêtu de vêtements lavés. Voir ci-dessous, p. 38-39; RYCKMANS, dans *Rev. Bibl.*, 1932, p. 394. — (365) *CIH* 523, d'après RHODOKANAKIS, dans GRESSMANN, *Altorient. Texte zum A. T.*, 2e éd., 1926, p. 465. — (366) *CIH* 568. — (367) Cf. p. 37; *CIH* 533. — (368) *CIH* 533; le texte est mutilé; compléter: „tandis qu'elle était en état d'impureté" (?). — (369) *CIH* 532; cf. D. NIELSEN, *Die altarabische Mondreligion* (= n° 84), p. 207. — (370) *CIH* 532: *kht't bllm;* le mot *bllm* a été traduit „la nuit" par *CIH;* il serait plus exact de le traduire par „légèrement"; il s'agirait en ce cas de fautes légères. Cf. MORDTMANN-MITTWOCH, *Himjarische Inschriften in den Staatl. Museen zu Berlin* (Mitt. d.

Vorderas.-Æg. Ges., 37, 1), 1932, p. 30. — (371) *RES* 3956, notre traduction. — (372) Cf. p. 10 et note 28; p. 18. — (373) *Reste*, p. 110; 195. — (374) Cf. p. 38 et note 364. — (375) Cf. Ryckmans, dans *Rev. Bibl.*, 1932, p. 395. — (376) Voir notre traduction dans *RES* 3957. D'après Kratchkovskij, les clients ont souillé la pénitente, interprétation grammaticalement impossible, et peu vraisembable de fait. Voir Ryckmans, *art. cit.*, p. 396. — (377) *RES* 3625 et 4177. — (378) *RES* 4176, 7. — (379) *RES* 3625 et 4177; 3946, 7. Dans cette dernière inscription, il serait fait allusion, d'après Rhodokanakis, à la chasse de Ta'lab, qui se ferait au moyen des femelles d'une race de chiens aux oreilles pendantes. Beeston interprète ce passage dans le sens d'une interdiction faite aux femmes de s'adonner au babillage en un lieu et à une date déterminés (*J. R. A. S.*, 1937, p. 69). — (380) *RNP*, I, p. 4. — (381) *Op. cit.*, p. 34. — (381*bis*) Cf. p. 46. — (382) *RNP*, I, p. 23. Cf. *supra*, p. 16, et *infra*, p. 46. — (383) *Op. cit.*, p. 5; 35. Voir ci-dessous, p. 42 et note 425. — (384) Cf. p. 31 et note 253. Voir au sujet des animaux symboliques, Grohmann, *Göttersymbole*, p. 56 ss. — (385) Grohmann, *op. cit.*, p. 69-70. Cf. *supra*, p. 16: Yaghouth était représenté sous la forme d'un lion. — (386) *Op. cit.*, p. 71 ss. — (387) Cf. p. 46. — (388) *CIH* 393. — (389) Grohmann, *op. cit.*, p. 15. — (390) *CIH* 367. — (391) Grohmann, *op. cit.*, p. 24. — (392) *Op. cit.*, p. 55. — (393) *CIH* 367. — (394) Grohmann, *op. cit.*, p. 30. — (395) *RES* 2819 (= Gl. 1153, cf. Grohmann, *op. cit.*, p. 52, fig. 131). — (396) Grohmann, *op. cit.*, p. 55. — (397) Cf. p. 23-24; Grohmann, *op. cit.*, p. 36. — (398) *CIH* 285. — (399) Grohmann, *op. cit.*, p. 44. — (400) Cf. p. 33-34. — (401) Cf. F. K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, I, 1906, p. 240; Rhodokanakis, *Kat. Texte*, II, p. 82, note 8; Ryckmans, *Les noms propres*, I, 1934: chapitre V, *Les mois*, p. 378-381. — (402) Cf. p. 13. — (403) Par ex. Dhou Barrim premier et second; Dhou Makhzadim premier. — (404) Hommel, *Ethnologie*, p. 1030. — (405) Cf. Nielsen, *Zur altarabischen Religion*, dans *Handbuch*, I, p. 251 ss.; Ryckmans, *Le panthéon sud-sémitique*, dans *Le Muséon*, XLIV, 1931, p. 199 ss.; id., *Les noms propres*, I, pp. 1-35. — (406) Cf. Nielsen, *op. cit.*, p. 193; id., *Des dreieinige Gott* (= n° 98), I, II, 1. — (407) Cf. Ryckmans, dans *Rev. Bibl.*, 1928, p. 288; O. Eissfeldt, dans *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*, LXXXIII, 1929, pp. 27-28; Ryckmans, dans *Le Muséon*, LVI, 1943, p. 149-153. — (408) Cf. p. 23. — (408*bis*) *RNP*, I, p. 390; cf. M. Höfner, dans *Wien. Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.*, XL, 1933, p. 24. — (409) Cf. p. 29. — (410) *RNP*, I, p. 12. — (411) *RNP*, I, p. 30. — (412) Cf. p. 21, 46. — (413) Cf. Nielsen, *Handbuch*, I, p. 228; cf. *infra*, p. 46. — (414) *CIH* 459, d'Aksoum; cf. *RNP*, I, p. 23. — (415) *RNP*, I, p. 23. — (416) *RNP*, I, pp. 24-25, divinité locale. — (417) *RNP*, I, p. 16. — (418) Voir le nom syriaque *Kaukabtâ*, p. 15. — (419) *RNP*, I, p. 4-5. — (420) Rhodokanakis ne se rallierait pas sans difficulté à l'hypothèse suivant laquelle *'l* serait le nom divin, *m* un élément empathique, et *h* un suffixe; d'après *CIH*, t. II, p. 370, *qh* ou *q* est un nom divin. Voir aussi Nielsen, *Der sab. Gott* (= n° 85); J. A. Montgomery, dans *Journ. of Bibl. Liter.*, LIV, I, 1935, p. 61-62. [Voir *addenda*.] — (421) Cf. p. 27-28. — (422) *CIH* 957. — (423) Cf. p. 39 et note 380. — (424) Cf. p. 30. *RNP*, I, p. 5. L'interprétation n'est pas certaine. — (425) Cf. p. 39; O. Eissfeldt, dans *Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Ges.*, LXXXIII, 1929, p. 28, rapproche ce nom de *'Aglibôl*. — (426) *RNP*, I, p. 9. — (427) *RNP*, I, p. 24. — (428) Cf. p. 20, 23. — (428*bis*) Nielsen, *Der dreieinige Gott* (= n° 98), II, 1, pp. 123-132. — (428*ter*) Cf. G. Ryckmans, dans *Le Muséon*, LVI, 1943, p. 151-153. — (429) Cf. p. 30. — (431) Cf. p. 38; *RES* 3956. — (432) Cf. Ryckmans, dans *Rev. Bibl.*, 1932, p. 394. — (433) *RNP*, I, pp. 10-11. — (434) Cf. p. 16, 20, 21. — (435) Cf. p. 35. — (436) *RES* 3570. — (437) *RNP*, I, pp. 26-27. — (438) Cf. p. 27. — (439) *RES* 3566, 8. — (440) *RNP*, I, p. 6. — (441) Cf. p. 30. — (442) Cf. p. 33. — (443) *RNP*, I, pp. 12-13. — (444) Cf. p. 30. — (445)

RNP, I, p. 25. — (446) *RES* 3952. — (447) *RNP*, I, p. 13. — (448) *RNP*, I, p. 11. Cf. hébr. *yârêḥ*, „lune". Voir NIELSEN, *Der dreieinige Gott* (= n° 98), II, 1, p. 65-66. — (449) *RNP*, I, p. 14. — (450) *RNP*, I, p. 30. — (450*bis*) *Ibid.* — (451) *RNP*, I, p. 1. — (452) *RNP*, I, p. 10. — (453) *RNP*, I, p. 14. — (454) *RNP*, I, pp. 7-8. — (455) *RNP*, I, pp. 33-34; cf. *supra*, p. 18,23. — (456) Cf. p. 27, 45. — (457) *RNP*, I, p. 17. — (458) *RNP*, I, p. 9. — (458*bis*) *RNP*, I, p. 7. — (459) *RNP*, I, p. 23. — (460) *Ibid.* — (461) *RNP*, I, p. 26. — (462) Cf. p. 15, 20. — (463) *RNP*, I, p. 5. — (464) *RNP*, I, p. 31. — (465) *RNP*, I, p. 29. — (466) *RNP*, I, p. 15. — (467) *RNP*, I, p. 23. — (468) *RNP*, I, p. 8. — (469) Cf. *RNP*, I, p. 389; *RES* 4057 A. — (470) *RES* 4094, d'après HÖFNER-RHODOKANAKIS, dans *Wien. Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.*, XLIII, 1936, pp. 211-212. — (471) *RNP*, I, pp. 34-35. — (472) Cf. p. 30. — (473) *RNP*, I, p. 10. — (474) *RNP*, I, p. 15. — (475) Cf. p. 37. — (476) *RNP*, I, p. 15. — (477) *RNP*, I, p. 8. — (478) Cf. p. 42. — (479) *RNP*, I, p. 19. — (480) *RNP*, I, p. 370. — (481) Cf. p. 37. — (482) Cf. p. 44. — (483) Cf. p. 27. — (484) *RNP*, I, p. 12. — (485) *RNP*, I, p. 17; cf. *supra*, p. 27. — (486) Cf. p. 27 et note 199. — (487) Cf. p. 27. — (488) *CIH* 26, 2, cf. *RNP*, I, p. 389. — (489) Cf. p. 45. — (490) Cf. p. 21, 42. — (491) *RNP*, I, pp. 19-20. — (492) *RNP*, I, pp. 20-21. — (494) Cf. p. 42. — (495) *RNP*, I, p. 21. — (496) Cf. p. 39; *RNP*, I, p. 23. — (497) Cf. p. 16, 39; *RNP*, I, p. 23. — (498) *RNP*, I, p. 23; II, pp. 94-95. — (499) Wellhausen *(Reste*, p. 23) fait donc erreur en distinguant en sabéen un Nasr occidental et oriental. — (500) *RNP*, I, p. 22. — (501) *RNP*, I, p. 26. — (502) Cf. p. 22-23. — (503) *RNP*, I, p. 31. — (504) *RNP*, I, p. 31. — (505) *RNP*, I, p. 30. — (506) *RNP*, I, pp. 21-22. — (507) *RNP*, I, p. 30. — (508) Cf. p. 23. — (509) *RNP*, I, pp. 16-17. — (510) Cf. p. 15-16. — (511) *RNP*, I, pp. 6-7; cf. *supra*, p. 23. D'après F. V. WINNETT, le nom divin *yth*ᶜ en sabéen et en safaïtique n'est autre que le nom de Jésus. Ce nom se retrouverait également dans une variante dialectale sabéenne *hys*ᶜ. (Cf. *infra*, p. 48; F. V. WINNETT, *References to Jesus in Pre-islamic Arabic Inscriptions*, dans *The Moslem World*, XXXI, 1941, pp. 341-343. Les arguments invoqués par Winnett en faveur de cette indentification ne nous paraissent pas péremptoires. Cf. G. RYCKMANS, *Les inscriptions monothéistes*.. (= n° 119), p. 200-201. [Voir *addenda*.] — (512) Cf. p. 18; *RNP*, II, pp. 18; 119. — (513) *RNP*, I, p. 22. — (514) *RNP*, I, p. 32. — (515) *RNP*, I, p. 8. — (516) Cf. p. 27 et note 197. — (517) Cf. p. 18; *RNP*, I, p. 1. — (518) Cf. *CIH*, t. II, p. 338. — (519) *CIH* 512. — (520) Cf. p. 15, 21, 22. — (521) *ʾlht hmdn* signifie „ceux de Hamdân, la tribu de Hamdân", et non „ ʾIlahat de Hamdân"; *ʾlht* est le pronom relatif pluriel (cf. RYCKMANS, dans *Le Muséon*, XLV, 1932, p. 321). — (521*bis*) Cf. p. 26. — (522) *RNP*, I, p. 31; cf. *supra*, p. 23. Voir G. RYCKMANS, *Les inscriptions monothéistes sabéennes* (cf. n° 119), pp. 199-205. — (523) *CIH* 542, 543. — (524) *RES* 4069. — (525) *CIH* 540; *ʾIlahân* est la forme *ʾIlah*, déterminée, équivalente à *Allah* en nord-arabe. — (526) *RES* 4107. — (527) *CIH* 543. On pourrait déceler également une influence judaïsante dans l'inscription *CIH* 539: les dédicants, dont les noms ons disparu, prient Raḥmanân de Kalʿan de leur pardonner *(kfr*, cf. hébr. *kippûr)*, et d'agréer leur sacrifice *(qrbn*, cf. hébr. *qorbân)*. — (528) *CIH* 541. — (529) *RES* 3904. La fin de l'inscription, mutilée, devait mentionner l'Esprit-Saint. — (529*bis*) Glaser 399; cf. *RES* 3431 et F. V. WINNETT, *A monotheistic himyarite Inscription*, dans *Bull. of the Amer. Schools of Or. Research*, n° 83, oct. 1941, pp. 22-25. Voir RYCKMANS, *Les inscriptions monothéistes sabéennes* (= n° 119), p. 200-201. Voir plus haut, p. 47 et note 511. — (530) Cf. pour le safaïtique, LITTMANN, *Semitic Inscriptions* (Publ. of the American Arch. Exped. to Syria in 1899-1900, Part IV) (= n° 71), p. 121 ss.; ID. *Safaitic Inscriptions* (= n° 77), pp. XXIV-XXXVIII; GRIMME, *Texte*, pp. 148 ss.; pour tous les dialectes sud-sémitiques, RYCKMANS, *Les noms propres*, I, pp. 217-252.

BIBLIOGRAPHIE

Voir les ouvrages spéciaux signalés dans les notes. Pour une bibliographie détaillée, voir RES, t. V, 1, et RNP, en tête des t. I et III. [*Voir appendice.*]

1. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme,* Paris, 1847-1848, réimpr. 1902. — 2. L. Krehl, *Ueber die Religion der vorislamischen Araber* (Dissertation), Leipzig, 1863. — 3. W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites,* 2e éd., 1894. — 4. M. Hartmann, *Der islamische Orient,* 3 vol., Leipzig, 1899-1910; t. II: *Die arabische Frage,* 1909. — 5. O. Weber, *Arabien vor dem Islam* (Der Alte Orient, III, 1), Leipzig, 1901. — 6. M. J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques,* 2e éd., Paris, 1905. — 7. Th. Houtsma, etc., *Encyclopédie de l'Islam,* Leyde, 1908 et suiv. — 8. C. Huart, *Histoire des Arabes,* 2 vol., Paris, 1912-1913. — 9. L. Caetani, *Islam e cristianesimo. L'Arabia preislamica, gli arabi antichi* (Studi di Storia orientale, I), Milan, 1911. — 10. I. Goldziher, *Die Religion des Islams* (Kultur und Gegenwart hrsg. v. P. Hinneberg, Teil I, Abt. III, I), Leipzig, 1913. — 11. I. Guidi, *L'Arabie antéislamique,* Paris, 1921. — 12. D. S. Margoliouth, *The relations between Arabs and Israelites prior to the rise of Islam,* Londres, 1924. — 13. C. Snouck Hurgronje, *Der Islam* (Bertholet-Lehmann, Lehrbuch d. Religionsgesch. begr. v. Chantepie de la Saussaye, 4e éd., t. I), Tubingue, 1925, pp. 648-756. — 14. F. Hommel, *Ethnologie und Geographie des Alten Orients* (Handb. d. Altertumswissensch., 3. Abt., 1. I), Munich, 1926. — 15. De Lacy O'Leary, *Arabia before Muhammad* (Trubner's Oriental series), Londres, 1927. — 16. D. Nielsen, *Handbuch der Altarabischen Altertumskunde,* I, Copenhague, 1927. — 17. G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques,* t. I, Répertoire analytique; t. II, Répertoires alphabétiques; t. III, Concordance générale des inscriptions sud-sémitiques, Louvain, 1934-1935. — 18. J.-A. Montgomery, *Arabia and the Bible,* Philadelphie, 1934. — 19. Id., *The present State of Arabian Studies,* dans The Haverford Symposium on Archaeology and the Bible (Biblical and kindred Studies, n° 6), New Haven, 1938, pp. 188-201. — 20. G. Ryckmans, *Epigrafische voorislamietische bronnen uit Arabië* (Mededeelingen v. d. K. Vl. Acad. v. Wetensch. van België, III, 5), Bruxelles, 1941. — 21. Ph. K. Hitti, *History of the Arabs,* 3e éd., Londres, 1943.

Arabie centrale

22. C. Snouck Hurgronje, *Het mekkaansche feest,* Leyde, 1880. — 23. Id., *Mekka,* 2 vol., La Haye, 1888-1889. — 24. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien,* 2 vol., Halle, 1889-1890. — 25. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums,* 2e éd., Berlin, 1897; réimpr. 1927. — 26. C. Brockelmann, *Allah und die Götzen, der Ursprung des vorislamischen Monotheismus,* dans *Arch. f. Religionswissensch.,* 1922, pp. 99-121. — 27. H. Lammens, *Le berceau de l'Islam,* I, Rome, 1914. — 28. Ibn al-Kalbi, *Kitab al-Asnam* (Le livre des idoles), publié par Ahmed Zeki Pacha, Le Caire, 1914; 2e éd., 1924. — 29. H. Lammens, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamiques,* Le Caire, 1919. — 30. Id., *La cité arabe de Tâif à la veille de l'Hégire,* Beyrouth, 1922. — 31. H. St. Philby, *The heart of Arabia,* 2 vol., Londres, 1922. — 32. Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à La Mekke* (Annales du Musée Guimet, t. XXIII), Paris, 1923. — 33. B. Moritz, *Arabien,* Hanovre, 1923. — 34. H. Lammens, *La Mecque à la veille de l'Hégire,* Beyrouth, 1924.

— 35. Id., *L'Islam, croyances et institutions*, Beyrouth, 1926. — 36. M. S. Marmardji, *Les dieux du paganisme arabe d'après Ibn al-Kalbî*, dans *Revue Biblique*, 1926, pp. 397-420. — 37. R. E. Cheesman, *Through unknown Arabia*, Londres, 1926. — 38. H. Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Beyrouth, 1928. — 39. H. St. Philby, *Arabia of the Wahabis*, Londres, 1928. — 40. Fr. Buhl, *Das Leben Muhammads*, trad. H. H. Schaeder, Leipzig, 1930. — 41. B. Thomas, *Alarms and excursions in Arabia*, Londres, 1931. — 42. T. Andrae, *Mohammed*, Göttingen, 1932. — 43. H. St. Philby, *The Empty Quarter*, Londres, 1933. — 44. D. Nielsen, *Die altsemitische Muttergöttin*, dans *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*, XCII, 1938, pp. 504-551. — 45. F. V. Winnett, *Allah before Islam*, dans *The Moslem World*, XXVIII, 1938, pp. 239-248. — 46. Id., *The Daughters of Allah*, *ibid.*, XXX, 1940, pp. 113-130. — 47. Rosa Klinke-Rosenberger, *Das Götzenbuch Kitâb al-Aṣnâm des Ibn al Kalbî* (Samml. orient. Arbeiten, 8. Heft), Leipzig, 1941.

Arabie septentrionale

1° Lihyanites et Thamoudéens.

48. Ch. Huber, *Journal d'un voyage en Arabie*, Paris, 1883-1884. — 49. Ch. Doughty, *Documents épigraphiques recueillis dans le Nord de l'Arabie*, Paris, 1884. — 50. Ch. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, 2 vol., Cambridge, 1884. — 51. D. H. Müller, *Epigraphische Denkmäler aus Arabien* (Denkschr. K. Ak. Wiss. Wien, Ph.-Hist. Kl., Bd. XXXVII), Vienne, 1889. — 52. J. Euting, *Tagebuch einer Reise in Innerarabien*, 2 vol., Leyde, 1898, 1914. — 53. J. Halevy, *Les inscriptions proto-arabes*, dans *Revue sémitique*, IX-XI, 1901-1903. — 54. M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, 3 vol., Giessen, 1902-1915. — 55. E. Littmann, *Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften* (Mitt. d. Vorderas. Ges. 1904, 1). — 56. R. E. Brünnow und A. v. Domaszewski, *Die Provincia Arabia Petraea*, 3 vol., Vienne, 1907-1908. — 57. A. Musil, *Arabia Petraea*, 3 vol., Vienne, 1907-1908. — 58. A. Jaussen et R. Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, t. I-III, Paris, 1909-1921. — 59. J. J. Hess, *Die Entzifferung der thamûdischen Inschriften*, Paris, 1911. — 60. Ch. M. Doughty, *Wanderings in Arabia*, 2 vol., Londres, 1912; réimpr. 1924. — 61. H. Grimme, *Die Lösung des Sinaischriftproblems. Die altthamudische Schrift*, Münster, 1926. — 62. A. Musil, *Topographical itineraries and exploration in Arabia and Mesopotamia*, 1908-1915, 6 vol., New-York, 1926-1928; I: The Northern Hedjâz, 1927; II: Arabia Deserta, 1927; V: The Northern Negd, 1928. — 63. Id. *The Arabian Desert*, Londres, 1931. — 64. F. V. Winnett, *A Study of the lihyanite and thamudic inscriptions* (Univ. of Toronto Studies, Or. series, n° 3), Toronto, 1937. — 65. E. Littmann, *Thamûd und Safâ* (Abhandl. f. d. Kunde des Morgenl., XXV, 1), Leipzig, 1940.

2° Safaïtes.

66. M. de Vogüé, *Syrie Centrale. Inscriptions sémitiques*, Paris, 1868-1872. — 67. J. Halevy, *Essai sur les inscriptions du Safâ*, dans *Journal Asiatique*, 7e sér., t. X, 1877; t. XVII, 1881; t. XIX, 1882. — 68. Id., *La fixation définitive de l'alphabet safaïtique*, dans *Rev. sémitique*, IX, 1901. — 69. R. Dussaud et F. Macler, *Voyage archéologique au Safâ et dans le Djebel ed-Drûz*, Paris, 1901. — 70. Iid., *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*, Paris 1903. — 71. E. Littmann, *Semitic Inscriptions* (Publ. of an Amer. Arch. Exped. to Syria, IV), New-York, 1905. — 72. R. Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1907. — 73. H. Grimme, *Texte und Untersuchungen zur Safatenisch-arabischen Religion* (Studien z. Gesch. und Kultur des Altertums, XVI,

1), Paderborn, 1929. — 74. E. LITTMANN, *Thamûd und Ṣafâ* (voir n° 65). — 75. G. RYCKMANS, *L'épigraphie safaïtique*, dans *Comptes rendus Ac. Inscr. et B.-L.*, 1941, pp. 27-32. — 76. ID., *Les inscriptions safaïtiques relevées par M. et Mme Dunand, ibid.*, 1942, pp. 127-136. — 77. E. LITTMANN, *Safaitic inscriptions* (Publications of the Princeton University Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909. Division IV, Section C), Leyde, 1943.

Arabie méridionale

Toutes les inscriptions ayant fait l'objet d'une publication jusqu'en 1942 inclusivement, sont publiées, soit dans le *Corpus*, soit dans le *Répertoire d'épigraphie sémitique*. Ce dernier recueil contient la bibliographie chronologique jusqu'en 1928 (t. V, fasc. 1), et, de 1928 à 1942, la bibliographie de chaque inscription en tête des différents numéros (t. VII).

78. *Corpus inscriptionum semiticarum*, Pars quarta, inscriptiones himyariticas et sabaeas continens t. I-III, Paris 1889-1931. — 79. ED. GLASER, *Skizze der Geschichte Arabiens van den ältesten Zeiten bis zum Propheten Muhammad*, 1. Heft, Munich, 1889. — 80. ID., *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Muhammad*, 2. Band, Berlin, 1890. — 81. ID., *Die Abessinier in Arabien und Afrika*, Munich, 1895. — 82. F. HOMMEL, *Die altisraelische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung*, Munich, 1897. — 83. ID., *Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische Ueberlieferung*, Munich, 1901. — 84. D. NIELSEN, *Die altarabische Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung*, Strasbourg, 1904. — 85. ID., *Der sabäische Gott Ilmukah* (Mitt. der Vorderas. Gesellsch., XIV, 2), Berlin, 1909. — 86. JAUSSEN-SAVIGNAC, *Mission*, 1909, 1921 (voir n° 58). — 87. O. WEBER, *Göttersymbole auf südarabischen Denkmälern* (Hilprecht Anniversary vol., 1909, pp. 269-280). — 88. J. HALEVY, *Le dieu sabéen Almaqah*, dans *Rev. sémit.*, XVIII, 1910, pp. 476-485. — 89. D. NIELSEN, *Die Aethiopischen Götter*, dans *Zeitschr. der D. Morgenl. Ges.*, LXVI, 1912, pp. 590-600. — 90. *Deutsche Aksum Expedition*, hrsg. v. d. Generalverwaltung d. K. Museen zu Berlin, Bd. II: D. KRENCKER, etc., *Aeltere Denkmäler Nord-Abessiniens;* Bd. IV, E. LITTMANN, *Sabäische, Griechische und Altabessinische Inschriften*, Berlin, 1913. — 91. D. NIELSEN, *Gemeinsemitische Götter*, dans *Or. Literaturztg.*, XVI, 1913, col. 200-204; 241-249. — 92. A. GROHMANN, *Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern* (Denkschr. Ak. Wiss. Wien, Ph.-H. Kl., Bd. 58, Abh. 1), Vienne, 1914. — 93. N. RHODOKANAKIS, *Studien zur Lexicographie und Grammatik des Altsüdarabischen*, 3 vol. (Sitzungsber. Ak. Wiss. Wien, Ph.-H. Kl., 178, 4; 185, 3; 213, 3), Vienne, 1915, 1917, 1931. — 94. AZIMUDDIN AHMAD, *Die auf südarabischen bezüglichen Angaben Nashwans in Shams al-ʿUlûm gesammelt*, etc. (Gibb memorial, XXIV), Leyde, 1916. — 95. *The origin of the Islamic state* (Traduction annotée du Kitâb Futuḥ al-Buldân, de al Balâdhuri), I, by KHÛRI HITTI; II, by F. C. MURGOTTEN, New-York, 1916, 1924. — 96. N. RHODOKANAKIS, *Katabanische Texte zur Bodenwirtschaft*, 2 vol. (Sitzber. Ak. Wiss. Wien, Ph.-H. Kl., 194, 2; 198, 2); Vienne, 1919, 1922. — 97. A. GROHMANN, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*, 2 vol., Vienne, 1922, Brünn, 1933. — 98. D. NIELSEN, *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung*, I; II, 1, Copenhague, 1922, 1942. — 99. A. MOBERG, *The Book of the Himyarites* (Acta R. Soc. Hum. Lundensis, VII), Lund, 1924. — 100. N. RHODOKANAKIS, *Die Inschr.... Kohlân Timnaʿ* (Sitzb. Ak. Wiss. Wien, Ph.-H. Kl., 200, 2), Vienne, 1924. — 101. N. RHODOKANAKIS, *Alsabäische Texte*, I (Sitzber. Ak. Wiss. Wien, Ph.-H. Kl., 206, 2), Vienne, 1927; II, dans *Wien. Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl.*, XXXIX, 1932, pp. 173-226. — 102. *Répertoire d'épigraphie sémitique*, publié par des Inscriptions et Belles-Lettres), t. V à VII, fasc. 3, (2624-5106), rédigés par G. RYCKMANS, Paris, 1928-1950. — 103. C. CONTI ROSSINI, *Chrestomathia arabica meridionalis epigraphica edita et*

glossario instructa, Rome, 1931. — 104. Rathjens-v. Wissmannsche Südarabien-Reise, Bd. I: J. H. MORDTMANN und E. MITTWOCH, *Sabäische Inschriften;* Bd. II: C. RATHJENS und H. v. WISSMANN, *Vorislamische Altertümer;* Bd. III: ID., *Landeskundige Ergebnisse* (Hamb. Univ., Abhandl. aus dem Gebiet der Auslandskunde, 36, 38, 40), Hambourg, 1931-1934. — 105. D. VAN DER MEULEN and H. VON WISSMANN, *Ḥaḍramaut,* Leyde, 1932. — 106. J. H. MORDTMANN und E. MITTWOCH, *Himjarische Inschriften in den Staatlichen Museen zu Berlin* (Mitt. Vorderas.-Äg. Ges., 37. Bd., 1. H.), Leipzig, 1932. — 107. M. COHEN, *Documents sudarabiques,* Paris, 1934. — 108. R. PETTAZZONI, *La confessione dei peccati,* II (Storia delle religioni a cura di R. PETTAZZONI, vol. 11), Bologne, 1935. — 109. AL-HAMDANI, *The Antiquities of South Arabia, being a translation from the Arabic... of the Eight Book of al-Hʾs al-Iklil...* by N A. FARIS (Princeton Oriental Texts, vol. III, VII), Princeton, 1938, 1940. — 110. H. St. J. B. PHILBY, *Sheba's Daughters, being a Record of Travel in Southern Arabia,* Londres, 1939. — 111. Freya STARK, *A Winter in Arabia,* Londres, 1940. — 112. G. RYCKMANS, *Rites et croyances préislamaques en Arabie méridionale,* dans *Le Muséon,* LV, 1942, pp. 165-176. — 113. G. RYCKMANS, *Chronologie sabéenne,* dans *Comptes rendus de l'Ac. des Inscr. et B.-L.,* 1943, pp. 236-246. — 114. K. MLAKER, *Die Hierodulenliste von Maʿin, nebst Untersuchungen zur altsüdarabischen Rechtsgeschichte und Chronologie* (Sammlung altorient. Arbeiten, 15. Heft), Leipzig, 1943. — 115. M. HÖFNER, *Der Stand und die Aufgaben der südarabischen Forschung* (Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft), Leipzig, 1943, pp. 42-66. — 116. G. CATON THOMPSON, *The Tombs and Moon Temple of Ḥureidha (Ḥaḍramaut)* (Reports of the Research Committee of the Soc. of Antiquaries in London, n° XIII), Londres, 1944. — 117. G. RYCKMANS, *Les fouilles de Ḥureyda,* dans *Le Muséon,* LVII, 1944, pp. 163-176. — 118. G. RYCKMANS, *La confession publique des péchés en Arabie méridionale préislamique,* dans *Le Muséon,* LVIII, 1945, pp. 1-14. — 119. G. RYCKMANS, *Les inscriptions monothéistes sabéennes,* dans *Miscellanea Alberti De Meyer,* I, Louvain, 1946, pp. 194-205.

Appendice

ADDENDA

P. 20-21 et n. 131. Depuis la publication de la première édition du présent ouvrage, A. Van den Branden a repris, dans son ensemble, l'étude des inscriptions thamoudéennes et des problèmes que soulève leur lecture et leur interprétation (voir *Suppl. à la bibl.,* n° 65 *a*). Il a procédé à un nouveau déchiffrement des textes dont il fournit un recueil complet, accompagné de XXI planches où ils sont tous reproduits en fac-similé. Notons, à propos du dieu *Ẓalam,* que Van den Branden se joint à F. V. Winnett pour ne pas admettre notre suggestion proposée à la p. 21; il s'en tient à la lecture *ṣlm.*

P. 22 et note 154. Les inscriptions de la collection Dunand viennent d'être publiées dans le *Corpus inscriptionum semiticarum,* Pars V, t. I, fasc. 1 (voir *Supplément à la bibliographie,* n° 77 *a*).

P. 26 et note 191 *bis.* Pour l'histoire et la chronologie de l'Arabie méridionale, voir ci-dessous, *Supplément à la bibliographie,* Nos 121, 132, 134, 135.

P. 29. Les résultats épigraphiques d'une mission égyptienne envoyée au Yemen en 1936 par l'Université Fouad Ier au Caire, ont été publiés par Kh. I. Nami en 1943 (voir *Supplément à la bibliographie,* n° 119*a*). Sur 91 inscriptions groupées dans ce recueil, une dizaine seulement étaient déjà connues.

En 1944 et 1945 M. Tawfik, professeur à la même Université, chargé d'une mission entomologique dans le Djôf, a recueilli au cours de ses recherches une abondante documentation archéologique et épigraphique. Il vient de publier les résultats de ses relevés sur le site de Ma'în (voir *Supplément à la bibliographie,* n° 136).

L'exploration des sites archéologiques du Yemen a fait un grand pas grâce à la prospection entreprise en 1947 par A. Fakhry. Les étapes les plus importantes de ce voyage sont Ṣirwâḥ, Mârib et ses environs, et les villes minéennes du Djôf. Il en a rapporté une abondante documentation archéologique et épigraphique dont l'importance a été signalée dans les rapports préliminaires publiés en 1948 (voir *Supplément à la bibliographie,* nos. 124 et 125). Le rapport définitif de

A. Fakhry paraîtra à bref délai dans les *Mémoires de l'Institut d'Egypte;* il sera suivi du recueil des inscriptions dont le déchiffrement nous a été confié.

D'autre part, une expédition américaine dirigée par W. F. Albright a entrepris en janvier-avril 1950 une campagne de fouilles à Kohlân, sur le site de l'ancienne Timnaʿ, capitale de Qatabân, à la lisière nord du Protectorat d'Aden. Ces fouilles ont été reprises en janvier 1951. Les résultats de la première campagne ont permis à W. F. Albright d'esquisser les grandes lignes d'une chronologie revisée sur les bases de l'étude comparative des documents archéologiques et des textes épigraphiques (voir *Supplément à la bibliographie,* n° 134). La publication de ces derniers sera faite par A. Jamme (cf. bibl., n° 133).

P. 30. Une série de sept inscriptions gravées sur deux stèles relevées par J. Halévy à Djâr al-Labbâ dans le Djôf (CIH 460-466), ont fait l'objet d'une nouvelle interprétation par A. F. L. Beeston (voir *Supplément à la bibliographie,* n° 129). Des sacrifices préalables à la consultation de l'oracle étaient offerts à ʿAthtar dans son sanctuaires, selon des prescriptions et à des dates fixées par le rituel.

P. 39 et note 379. A. F. L. Beeston a procédé à une enquête sur la chasse sacrée (voir *Supplément à la bibliographie,* n° 128) en Saba et en Ḥaḍramout. La chasse rituelle avait lieu chaque année à date fixe. Elle était pratiquée par des personnages haut placés — en Ḥaḍramout par le roi, — en vue d'obtenir la faveur divine. Elle faisait partie en outre du cérémonial établi par le rituel en des occasions solennelles, telles que l'achèvement d'une construction.

P. 41 et note 407. Voir aussi A. Jamme, *D. Nielsen...* (cf. *Supplément à la bibliographie,* n° 21 *c*). Pour la nomenclature et l'identification des divinités de l'Arabie méridionale, cf. A. Jamme, *Le panthéon... (Suppl. à la bibl.,* n° 120).

P. 41. La qualité de dieu de l'irrigation que nous attribuons au dieu ʿAṯtar est confirmée par l'inscription inédite Fakhry 71: Un roi offre un ex-voto à ce dieu qui a gratifié le domaine royal, la ville de Mârib et „tout le domaine de ʾAlmaqah" (le dieu lunaire) d'une pluie orageuse de printemps. Cf. G. Ryckmans, *Inscriptions du Yemen... (Suppl. à la bibl.,* n° 125).

P. 42 et note 420. ʾAlmaqah est à interpréter d'après A. Jamme par ʾIlumquh, „ʾIl est puissance" *(Le panthéon...,* p. 62 et note 13).

P. 47 et note 511, voir *Supplément à la bibliographie,* n° 21 *d.*

SUPPLÉMENT A LA BIBLIOGRAPHIE

21 *a.* N. A. Faris, *The Arab Heritage,* New Jersey, 1946, pp. 25-57: G. Levi Della Vida, *Pre-islamic Arabia.*

21 *b.* G. Ryckmans, *L'épigraphie arabe préislamique au cours de ces dix dernières années,* dans *Le Muséon,* LXI (1948), p. 197-213.

21 *c.* A. Jamme, *D. Nielsen et le panthéon sud-arabe préislamique,* dans *Revue biblique,* LV (1948), p. 227-244.

21 *d.* G. Ryckmans, *La mention de Jésus dans les inscriptions arabes préislamiques,* dans *Analecta Bollandiana,* LXVII (1949), p. 63-73.

47 *a.* C. Rathjens, *Die Pilgerfahrt nach Mekka. Von Weihrauchstrasse zur Oelwirtschaft,* Hambourg, 1948.

65 *a.* A. Van den Branden, *Les inscriptions thamoudéennes,* Louvain, 1950.

77 *a. Corpus inscriptionum semiticarum,* Pars quinta, Inscriptiones saracenicas continens. Tomus I, fasciculus 1: *Inscriptiones safaiticæ,* Paris, 1951.

119 *a.* Kh. I. Nami, *Recueil et interprétation d'inscriptions sémitiques antiques de l'Arabie méridionale* [En arabe], Le Caire, 1943.

119 *b.* J. Henninger, *Das Opfer in den altsüdarabischen Hochkulturen,* dans *Anthropos,* XXXVII-XL (1942-1945), p. 779-810.

120. A. Jamme, *Le panthéon sud-arabe préislamique d'après les sources épigraphiques,* dans *Le Muséon,* LX (1947), p. 57-147.

121. H. St. J. B. Philby, *The Background of Islam, being a Sketch of Arabian History in Pre-islamic Times,* Alexandrie, 1947.

122. D. van der Meulen, *Aden to Hadhramaut. A Journey in South Arabia,* Londres, 1947.

123. G. Ryckmans, *L'épigraphie arabe préislamique au cours de ces dix dernières années,* dans *Le Muséon,* LXI (1948), p. 197-213.

124. A. Fakhry, *Les antiquités du Yemen. Un voyage à Ṣirwâḥ, Mârib et El-Gôf,* dans *Le Muséon,* LXI (1948), p. 215-226.

125. G. Ryckmans, *Inscriptions du Yemen relevées par M. Ahmed Fakhry,* dans *Le Muséon,* LXI (1948), p. 227-244.

126. Al-Hamdânî, *Iklîl,* Livre X, éd. Muḥibb al-Dîn [en arabe], Le Caire 1368 = 1948.

127. A. Jamme, *Classification générale des inscriptions sud-arabes,* Tunis, 1948.

128. A. F. L. Beeston, *The Ritual Hunt. A Study in Old South Arabian Religious Practice,* dans *Le Muséon,* LXI (1948), p. 183-196.

129. A. F. L. Beeston, *The Oracle Sanctuary of Jâr al-Labbâ,* dans *Le Muséon, LXII* (1949), p. 207-228.

130 G. Ryckmans, *Inscriptions sud-arabes,* Huitième série, dans *Le Muséon,* LXII (1949), p. 55-124.

131. *Répertoire d'épigraphie sémitique,* t. VII, rédigé par G. Ryckmans, 3e livraison, Nos 4665-5106, Paris, 1950.

132. H. St. J. B. Philby, *South Arabian Chronology,* dans *Le Muséon,* LXII (1949), p. 229-250.

133. A. Jamme, *Une expédition archéologique américaine en Sud-Arabie,* dans *Bull. de la Cl. des Lettres...,* Acad. Royale de Belgique, 3e série, t. XXXVI (1950), p. 276-281.

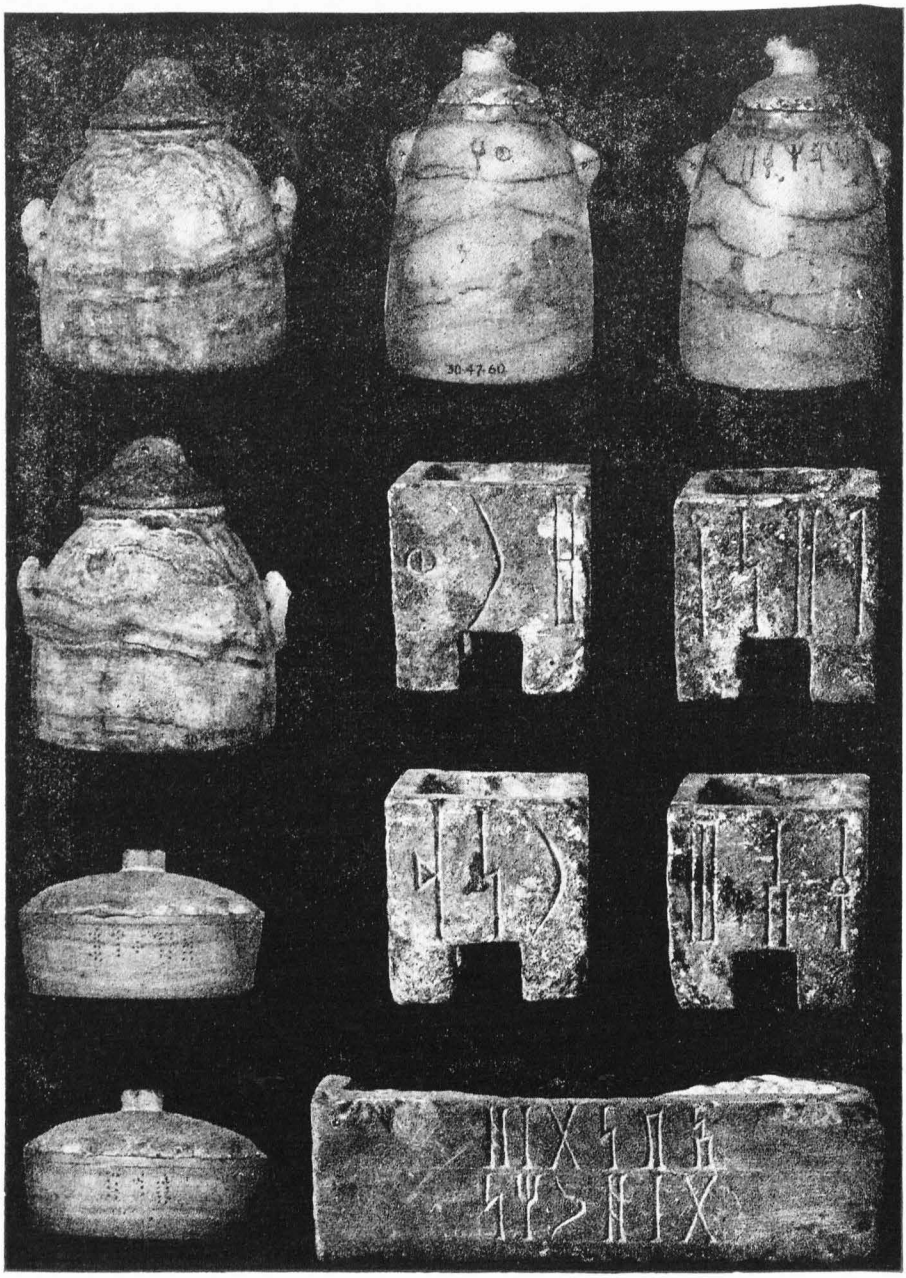
134. W. F. Albright, *The Chronology of Ancient South Arabia in the Light of the First Campaign of Excavations in Qataban,* dans *Bull. of the Amer. Schools of Or. Research,* N° 119, oct. 1950, p. 5-15.

135. H. St. J. B. Philby, *Note on the last Kings of Saba,* dans *Le Muséon,* LXIII (1950), p. 269-275.

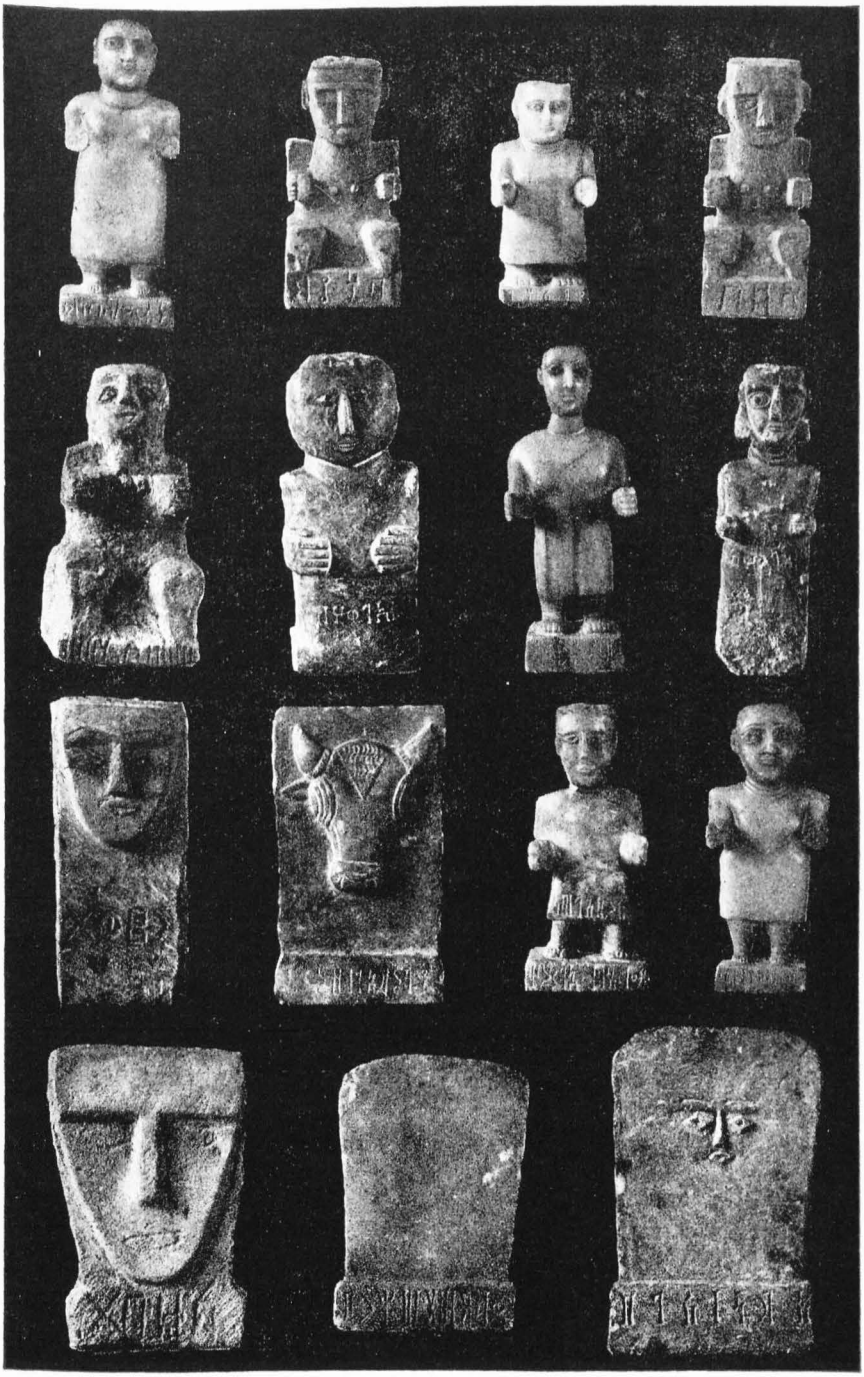
136. M. Tawfik, *Les monuments de Maʿîn (Yemen)* [En arabe] (Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire: *Etudes sud-arabiques,* t. I), Le Caire, 1951.

Table des Matières

AVANT-PROPOS 5
NOTE POUR LA DEUXIÈME ÉDITION 6
Chapitre I: ARABIE CENTRALE 7
§ 1. Croyances et institutions religieuses 7
§ 2. Divinités 14
Chapitre II: ARABIE SEPTENTRIONALE 19
§ 1. Lihyanites 19
§ 2. Thamoudéens 20
§ 3. Ṣafaïtes 21
Chapitre III: ARABIE MÉRIDIONALE 25
§ 1. Evolution politique et économique 25
§ 2. Croyances et institutions religieuses 27
§ 3. Divinités 40
NOTES 49
BIBLIOGRAPHIE 57
APPENDICE 61
SUPPLÉMENT A LA BIBLIOGRAPHIE 63



Vases en albâtre, autel à parfums et socle de statuette provenant de Qatabân.
Musée de l'Université de Pennsylvanie à Philadelphie.



Statuettes et stèles funéraires provenant de Qatabân.
Musée de l'Université de Pennsylvanie à Philadelphie.

Inscription sabéenne dédiée au dieu Ta'lab.
Musée de Berlin.